NORBERTO

BOBBIO

TEORÍA GENERAL DE LA POLÍTICA

EDITORIAL TROTTA

Teoría general de la política

Teoría general de la política

Norberto Bobbio

Edición de Michelangelo Bovero

Traducción de Antonio de Cabo y Gerardo Pisarello

E D I T O R I A L T R O T T A

Título original: *Teoria generale della politica*

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

ISBN: 84-8164-579-6
Depósito Legal: M-37.082-2005

Impresión
Fernández Ciudad, S.L.

CONTENIDO

Parte IV
LA DEMOCRACIA

Parte V
DERECHOS Y PAZ

Parte VI
CAMBIO POLÍTICO Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Introducción

LA IDEA DE UNA TEORÍA GENERAL DE LA POLÍTICA

Michelangelo Bovero

> Nunca me he considerado filósofo en el sentido tradicional de la palabra, pese a haber impartido durante muchos años dos materias filosóficas: la filosofía del derecho y la filosofía de la política. Ahora bien, tanto una como otra, tal como yo las entiendo, poco tienen que ver con la Filosofía con mayúscula. Es más, con frecuencia he dedicado algunas lecciones introductorias de mis cursos a tratar de explicar a los estudiantes por qué estos cursos, aun titulándose "Filosofía del derecho" y "Filosofía de la política", yo no los expongo como cursos propiamente filosóficos. La mayor parte de los apuntes que han tenido que estudiar mis alumnos no se titulaban *Filosofía de...*, sino *Teoría general del derecho*, *Teoría general de la política*, *Teoría de las formas de gobierno*, etc.

Norberto Bobbio comenzaba con estas palabras, en 1980, una disertación sobre el tema «¿Qué hacen hoy los filósofos?», dentro de un ciclo de conferencias organizado por la Biblioteca Comunale di Cattolica[1]. Querría destacar que sólo el tercero de los títulos citados en aquella ocasión se correspondía, entonces, con el de un volumen efectivamente publicado[2]. Por ello, podría pensarse que la

1. Cf. VV. AA., *Che cosa fanno oggi i filosofi?*, ed. de la Biblioteca Comunale di Cattolica, Bompiani, Milano, 1982. El texto de la disertación de Bobbio, seguido de la trascripción del debate, aparece, sin título, en las pp. 159-182.

2. Cf. N. Bobbio, *La teoria delle forme di goberno nella storia del pensiero politico*, Giapichelli, Torino, 1976 [trad. cast. de J. F. Fernández Santillán, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, FCE, México, 1987]. Se trata del volumen de apuntes publicado con motivo del curso de Filosofía

idea de una teoría general de la política le parecía a Bobbio tan definida, y acaso la intención de llevarla a cabo tan clara, que se expresó (el texto de la conferencia que apareció después en un volumen colectivo se estableció a partir de una grabación) como si se tratase de una obra ya realizada.

La alusión de Bobbio a las dos «teorías generales», del derecho y de la política, como títulos de dos libros verdaderamente existentes, no constituía en realidad más que un expediente retórico. Servía para sugerir a los oyentes de forma inmediata cuál era la dirección preferente, aunque no exclusiva, por la que había encauzado sus estudios, además de su docencia universitaria. Ello no quiere decir que la idea de una teoría general de la política, concebida no sólo como perspectiva para sus investigaciones sino como obra que exigía una redacción sistemática, no se correspondiese con un proyecto real. Sobre este asunto Bobbio volvió a reflexionar varias veces, al menos desde 1972, año en que pasó de la cátedra de Filosofía del derecho a la recientemente instituida de Filosofía de la política (tal como, entonces, se denominaba siguiendo la redundante expresión de Croce). Ahora bien, a la reflexión nunca le siguió el paso decisivo hacia su realización. Quizá porque Bobbio siempre fue consciente de la novedad (relativa) y de las dimensiones de la empresa. Durante muchos años de estudio desarrolló la teoría general del derecho, disciplina defendida y frecuentada por numerosos autores, afrontando todos los temas principales del debate contemporáneo[3]; mientras que la teoría general de la política siguió pareciéndole por largo tiempo un «campo vastísimo y, en gran parte, inexplorado»[4]. En 1984, cuando algunos alumnos organizaron un seminario dedicado a su pensamiento político con motivo de su septuagésimo quinto cumpleaños, y decidieron titularlo «Por

de la política de los años 1975/1976. *Teoria generale del diritto* es el título de un libro aparecido muchos años más tarde, en 1993, en Giappichelli, si bien dicho libro no es otro que la republicación en un solo volumen de los dos cursos de Filosofía del derecho sobre la *Teoria de la norma jurídica* y sobre la *Teoría del ordenamiento jurídico*, aparecidos igualmente en Giappichelli en 1958 y 1960. La edición italiana de los dos cursos en un solo volumen había sido precedida por dos ediciones en traducción española: *Teoría general del derecho*, trad. de J. Guerrero R., Temis, Bogotá, 1987, [2]1994, y *Teoría general del derecho*, trad. de E. Rozo Acuña, Debate, Madrid, 1991, última reimp. de 1996.

3. Aunque nunca haya «tenido ganas» (la expresión es de Riccardo Guastini en una reciente intervención sobre los escritos jurídicos de Bobbio, de próxima publicación) de dar a sus numerosísimas contribuciones una forma sistemática.

4. *Infra*, p. 39.

una teoría general de la política», Bobbio afirmó, en la clausura, que dicho título parecía señalar «más una serie de buenos propósitos que una sólida realidad». Y añadió: «Después de haberme ocupado durante años de una teoría general del derecho, creo que ha llegado el momento de afrontar el problema de una teoría general de la política, mucho más atrasada que la primera. Ahora bien, [...] no he pasado de los fragmentos a las partes, del esquema a la obra completa»[5]. Al año siguiente, al reunir en el volumen *Estado, gobierno, sociedad* cuatro voces escritas entre 1978 y 1981 para la *Enciclopedia Einaudi* —dedicadas, respectivamente, a «Democracia/dictadura», «Público/privado», «Sociedad civil» y «Estado»—, eligió como subtítulo la misma fórmula elegida por los alumnos para encabezar el seminario: *Por una teoría general de la política*. En la Introducción, con fecha de julio de 1985, explicaba: «Se trata de temas sobre los que he trabajado con frecuencia en estos últimos diez años: considerados uno por uno constituyen fragmentos de una teoría general de la política aún por escribir»[6]. Muchos años después, en 1998, reconocería en aquel «ambicioso» subtítulo «una promesa no mantenida»[7].

Qué entendía Bobbio, desde un principio, por «teoría general de la política» parece deducirse, al menos formalmente y en una primera aproximación, de la comparación, varias veces recordada, con la teoría general del derecho. Una comparación que el propio Bobbio ha realizado explícitamente en una recentísima consideración retrospectiva de su obra:

> [...] lo que las dos teorías tienen en común en mis escritos [...] no es tanto el fin, exclusivamente cognoscitivo (no propositivo), sino también la forma de proceder para alcanzarlo. Se trata del procedimiento [de la] «reconstrucción», mediante el análisis lingüístico nunca apartado de las referencias históricas a los escritores clásicos,

5. Cf. N. Bobbio, «Congedo», en L. Bonanate y M. Bovero (eds.), *Per una teoria generale della politica. Studi dedicati a Norberto Bobbio*, Passigli Editori, Firenze, 1986, p. 249.

6. N. Bobbio, *Stato, governo, società. Per una teoria generale della politica*, Einaudi, Torino, 1985, p. VIII [trad. cast. de L. Sánchez García, *Estado, gobierno, sociedad. Contribución a una teoría general de la política*, Plaza y Janés, Barcelona, 1987, p. 9]. En la segunda edición italiana, de 1995, se sustituyó el subtítulo por la fórmula más humilde de *Fragmentos de un diccionario político*.

7. Así, en el Prólogo al libro de A. Greppi, *Teoría e ideología en el pensamiento político de Norberto Bobbio*, Marcial Pons, Madrid-Barcelona, 1998, p. 9. La obra de Greppi representa, en la actualidad, el estudio más completo del pensamiento político de Bobbio.

> de las categorías fundamentales, que permiten delimitar exteriormente y ordenar internamente ambas áreas, la jurídica y la política, y [establecer] sus relaciones recíprocas[8].

A nadie se le escapa que la teoría general de la política, concebida sobre el modelo de la teoría general del derecho, resulta no sólo diferente, sino en cierto sentido incluso contraria al modelo hegemónico de la filosofía política tal como ha quedado fijado en el debate internacional de los últimos treinta años, inaugurado por la célebre obra de John Rawls, *Una teoría de la justicia* (1971). Existe la difundida opinión de que el extraordinario éxito de la obra de Rawls ha «resucitado» verdaderamente la filosofía política, dada por muerta quince años antes por algunos de sus estudiosos[9]. Dicho modelo hegemónico identifica la filosofía política con la vertiente *normativa* de la reflexión sobre la política, que asume como directriz propia fundamental la discusión de las cuestiones de valor y del deber ser, la de los problemas de justificación y de orientación prescriptiva. Según la más reciente valoración de Bobbio, aunque es cierto que el renacimiento de la filosofía política se debe a «una obra que pretende indicar la mejor solución posible para una sociedad justa, la teoría general, tal como yo la he concebido y la he comenzado a formular, pertenece a la fase anterior, por lo demás nunca superada en los últimos años. La teoría general de la política y la teoría normativa de la justicia pueden tranquilamente avanzar juntas sin chocar entre sí. Sus objetivos son diferentes, aunque la primera puede ayudar a la segunda a perseguir con claridad y precisión su objetivo, y la segunda puede ofrecer a la primera renovadas materias de estudio»[10]. Esta ecuánime valoración nos ayuda a comprender que no tiene mucho sentido tratar de separar de forma tajante la teoría general de la política y la teoría de la justicia y, mucho menos, establecer con una (apresurada) *actio finium regundorum* que el nombre de «filosofía política» deba quedar reservado exclusivamente a la teoría normativa. En todo caso, tampoco tiene mucha importancia. A fin de cuentas, se trata de simples convenciones lingüísticas[11]. Pese a todo, no puede dejar de constatarse que con la identificación hoy habitual entre la filosofía política

8. *Ibid.*, p. 10.

9. Aunque no resulte indiscutible ni que estuviera muerta ni, por tanto, que Rawls la haya resucitado. Cf. A. Greppi, *Teoría e ideología*, cit., pp. 14 ss.

10. N. Bobbio, Prólogo, cit., p. 10.

11. Bobbio ha insistido en varias ocasiones sobre el carácter convencional de estas distinciones.

tout court y el universo de discurso reconducible al paradigma contemporáneo de las teorías de la justicia —un universo que ha crecido desmesuradamente sobre sí mismo como una «nueva escolástica»— se corre el riesgo de reducir las funciones y, acaso, de hacer invisible la propia existencia de lo que Bobbio ha llamado teoría general de la política. Para poner en duda esta identificación (tendencialmente) exclusiva, basta con reflexionar sobre la gran variedad de perspectivas, enfoques y estilos filosóficos de las obras clásicas habitualmente adscritas a la historia de la filosofía política.

La filosofía política y sus formas

Bobbio abordó el problema de distinguir entre las diferentes formas de filosofía política o, mejor dicho, de clasificar los diferentes modos históricamente practicados de interpretar su naturaleza y funciones, en la ponencia presentada al seminario sobre «Tradición y novedad de la filosofía política», celebrado en Bari en 1970, que conmemoraba el nacimiento académico de la disciplina en Italia. La ponencia de Bobbio planteaba, en realidad, el objetivo indicado en el título de especificar las posibles relaciones entre filosofía política y ciencia política. Ahora bien, la tesis que sostuvo —que tales relaciones se configuran de forma diferente dependiendo del sentido que se atribuya a la noción de filosofía política— condujo a Bobbio a proponer, en esencia, una clasificación de la filosofía política en cuatro tipos principales: una distinción que él mismo presentaba, en el comentario oral a la ponencia, como un «mapa [...] de las regiones que los filósofos políticos han habitado en cada momento»[12].

Según el mapa de Bobbio, el primer tipo de filosofía política coincide con la forma más tradicional de entender su naturaleza y funciones, y consiste en el «diseño [...] de la óptima república», es decir, en «la construcción de un modelo ideal de Estado». Se refería explícitamente a las utopías, incluidas las que Bobbio denomina «utopías invertidas», como *1984* de Orwell; si bien, implícitamente, cabía la posibilidad de extenderlo a los modelos normativos de «sociedad buena» (o de «sociedad justa»). El segundo tipo de filosofía política consiste en la «búsqueda del fundamento último del poder»; se trata de lo que, principalmente en la tradición anglosajo-

12. Cf. el volumen de Actas del congreso, *Tradizione e novità della filosofia della politica*, Laterza, Bari, 1971, p. 34.

na, se interpreta como el problema de la justificación de la obligación política y que, en otras tradiciones, se entiende como el problema de los principios de legitimidad del poder político. El tercer tipo de filosofía política es el que se propone la «determinación del concepto general de "política"», bien mediante una reflexión sobre la llamada «autonomía de la política» respecto a la moral, bien mediante una teoría del poder destinada a «delimitar el campo de la política respecto al de la economía o el derecho». Y es en relación con este último tipo con el que Bobbio —por primera vez, si lo he entendido bien— sugiere como adecuado el nombre de «teoría general de la política», recurriendo a la analogía con la teoría general del derecho. El cuarto (y más reciente) tipo de filosofía política es el que nace de la interpretación de la filosofía en general como metaciencia, identificando como misión principal de aquélla, de un lado, la investigación de los presupuestos y condiciones de validez de la ciencia política y, de otro, el análisis del lenguaje político[13].

En un trabajo del año siguiente, titulado *Consideraciones sobre la filosofía política*, Bobbio explicaba que su intento de clasificación surgió de la «constatación de que en la categoría de la filosofía política se suelen incluir obras aparentemente muy diferentes como la *República* de Platón, *El contrato social* de Rousseau y la *Filosofía del derecho* de Hegel»[14]. Al desarrollar estas consideraciones adicionales, Bobbio colocaba entre paréntesis el cuarto significado de filosofía política, ya fuera porque lo consideraba estancado en un estado de propuesta, ya porque no le hallaba correspondencia en la filosofía política clásica «desde Platón a Hegel» y, quizá, porque consideraba más oportuno colocarlo entre las formas de filosofía de la ciencia. Por ello, al desarrollar la distinción entre los tres primeros tipos de filosofía política, indicaba para cada uno una obra clásica, aparte de las sugeridas al principio, que podía considerarse paradigmática: la *Utopía* de Tomás Moro, el *Leviatán* de Hobbes y *El Príncipe* de Maquiavelo. Al contrastar las tres obras, señalaba en cada una el tipo de problema fundamental y lo reconducía al tipo de investigación en que había reconocido, en su escrito anterior, cada una de las tres formas de interpretar la misión de la filosofía políti-

13. N. Bobbio, *Sobre las posibles relaciones entre filosofía política y ciencia política*, cf. *infra*, pp. 5-7.

14. N. Bobbio, «Considerazioni sulla filosofia politica»: *Rivista italiana di scienza politica* I/2 (1971), p. 367. Los dos fragmentos de este artículo aparecen en el presente volumen reunidos en un solo trabajo con el texto del ensayo anterior (cf. *supra*, n. 13), en el cap. I, 1, aunque se ha omitido el pasaje aquí citado.

ca: la búsqueda de la mejor forma de gobierno, la de la justificación del Estado, y la de la naturaleza de la política.

Si volvemos, ahora, al mapa «completo» de cuatro términos trazado por Bobbio en 1970, resulta fácil advertir que las dos primeras «regiones», habitadas, por ejemplo, por Platón y Moro la primera, y por Hobbes y Rousseau la segunda, se ocupan principalmente de cuestiones de *valor*, o de validez, y que pueden ser consideradas contiguas o complementarias entre sí, como lo son los problemas de la prescripción y de la justificación; mientras que las otras dos «regiones», habitadas por Maquiavelo y Hegel la tercera, y por Alfred J. Ayer y Felix E. Oppenheim, la cuarta, se ocupan principalmente de cuestiones *de hecho*, o mejor dicho, de conocimiento, y que, quizá, pueden también considerarse contiguas o complementarias entre sí como la interpretación de la naturaleza de las cosas (políticas) y el análisis conceptual. Llegados a este punto, se trata de ver si las dos vertientes, normativo-prescriptiva e interpretativo-analítica, en que pueden agruparse las cuatro formas de filosofía política, deben considerarse netamente separadas y alternativas entre sí, constituyendo cada una de ellas un campo peculiar y distinto de la reflexión sobre la política; o si, por el contrario, pueden o incluso deben considerarse no sólo complementarias, sino también, de algún modo, interconectadas. Planteado en estos términos, el problema parece ser un reflejo de otro más general, el de la «gran división» entre hechos y valores (sobre el que tendremos que volver). Bobbio se ha declarado siempre «un dualista empedernido» para el que «está vedado el paso entre el mundo de los hechos y el de los valores»[13]. Consecuentemente, en las conclusiones de su ponencia de Bari defendía que allí donde la filosofía política asume un carácter fuertemente valorativo, como en los dos primeros tipos, la relación con la ciencia política, que se ocupa de descripciones y explicaciones avalorativas, es de separación, mientras que en el caso de los otros dos tipos, la relación con la ciencia política es de continuidad o de integración recíproca. De ahí que pareciera perfilarse en el pensamiento de Bobbio una división análoga entre lo que he llamado las dos «vertientes» de la filosofía política.

Pese a todo, en las consideraciones adicionales afirmaba que, reconducido cada tipo de filosofía política al problema principal —de «hecho» o de «valor»— de que se ocupa, la búsqueda de la

13. Así, por ejemplo, en N. Bobbio, *De senectute*, Einaudi, Torino, 1996, p. 152 [trad. cast. de E. Benítez, *De senectute y otros escritos biográficos*, Taurus, Madrid, 1997, p. 188].

respuesta a una de las preguntas fundamentales no sólo no excluye la búsqueda de las demás, sino que la exige y presupone: «Depende de la respuesta que se dé a la pregunta sobre la naturaleza de la política (si, y en qué medida, se la considera dependiente o no de la moral) la respuesta al problema de la obligación política, es decir, si, y en qué medida, debo obedecer a un orden injusto. Depende de la idea que se tenga de la naturaleza del Estado y de sus fines la respuesta que se dé a la pregunta sobre cuáles son las instituciones políticas mejores»[16]. Si esta alegada «dependencia» se entendiera, en sentido estricto, como «deducibilidad» de los juicios de valor sobre la conducta que se *debe* adoptar y sobre las instituciones que se *debe* preferir, a partir de los juicios de hecho sobre la naturaleza de la política o del Estado tal cual *son*, el riesgo de incurrir en la falacia naturalista (que, justamente, consiste en la errónea pretensión de extraer directamente lo que se «debe» de lo que «es») resultaría inevitable. Lo que sugiero es que tal «dependencia» no debe entenderse literalmente, sino más bien ser interpretada como «conexión», en el sentido en que se habla de conexiones entre las premisas y la conclusión de un razonamiento práctico de tipo silogístico, que no supone, formulado adecuadamente, una violación de la «ley de Hume». Lo que se confirma por el ejemplo propuesto poco después de la obra de John Locke en la que, según Bobbio, «esta estrecha conexión entre los tres problemas resulta evidente. *a*) la finalidad del cuerpo político es la de otorgar a los individuos la seguridad en su vida, su libertad y sus bienes; *b*) cuando el gobierno deja de estar en condiciones de garantizar la seguridad, la obligación política, es decir, la obligación de obediencia, desaparece; *c*) la mejor forma de obtener esta garantía es la existencia de un legislativo basado en el consenso y de un ejecutivo dependiente del legislativo»[17]. Esta ob-

16. *Infra*, pp. 10-11.

17. *Infra*, p. 11. Obsérvese, sin embargo, que la premisa mayor, *sub a*), no consiste en una definición de la *naturaleza* del Estado, sino del (triple) *fin* del Estado o, si se prefiere, corresponde a una definición teleológica, a las que Bobbio, como veremos, no considera adecuadas para comprender la naturaleza de la política y del poder político. En la medida en la que indica fines ulteriores e independientes respecto al «fin mínimo» del orden, tal definición no puede ser considerada por Bobbio «descriptiva» de la naturaleza de la política y del Estado, sino «persuasiva» o propiamente prescriptiva. De hecho, Locke prescribe al estado ciertos fines (la seguridad de la vida, de la libertad, de los bienes) que constituyen sus valores. Aclarado lo cual, la conexión reconstruida aquí por Bobbio adopta la forma de un doble razonamiento silogístico. La proposición *sub b*) es, en realidad, descomponible en una afirmación de hecho, «el gobierno no es capaz de garantizar la seguridad de ciertos bienes» y, en un juicio de valor, «no se debe obedecer

servación no tiene en este punto ulteriores desarrollos. Aunque está implícito en el discurso de Bobbio que podrían buscarse «conexiones» análogas en la obra de cada uno de los grandes escritores que ha distribuido en las diferentes «regiones» del «mapa».

Éstos son los escritores que Bobbio considera «clásicos», más aún, junto a otros pocos, los mayores clásicos, es decir, según la afortunada expresión de Alessandro Passerin d'Entrèves tantas veces repetida por Bobbio, «los autores que cuentan». Y cuentan para Bobbio también en la medida en que han elaborado modelos conceptuales de amplio alcance, visiones generales del universo político y de sus problemas, afrontándolos, cada uno desde su punto de vista, en su globalidad. (Mantener que las concepciones globales ofrecidas por los mayores clásicos difieren entre sí no sólo por las diferentes soluciones propuestas, sino también por la diferente importancia que atribuyen a unos u otros de los problemas fundamentales.) Ahora bien, es justamente la visión global, la «conexión» entre los temas fundamentales de la reflexión política que han sido replanteados y discutidos por la mayor parte de los escritores políticos, empezando por los griegos, lo que se califica, en la *Introducción* al volumen sobre *La teoría de las formas de gobierno* de 1976, con el nombre de «teoría general de la política». La expresión, en dicho texto y en casi todos los que la utilizan refiriéndose a las «lecciones de los clásicos», parece asumir un significado distinto del construido por analogía con la teoría general del derecho. Si bien es cierto que, en este último sentido, la teoría general de la política se hace coincidir explícitamente con sólo una de las cuatro formas de filosofía política —o, si se quiere, con sólo una de las dos vertientes, la que mira al fin «cognoscitivo» no «propositivo»—, mientras que, en el otro sentido, parece extenderse hasta incluir todas las cuestiones de «hecho» y de «valor» que constituyen el objeto principal de las diferentes formas de reflexión filosófica sobre la política. El ejemplo de la conexión entre los grandes temas en la teoría de Locke resulta esclarecedor. La noción de teoría

a un estado que no consigue su fin, es decir, la garantía de tal seguridad». De igual forma, la proposición *sub c)* puede entenderse como un juicio de hecho que afirma la adecuación de una cierta forma de gobierno como medio para determinados fines, a la que debería seguir la conclusión normativa de que se trata de la mejor forma de gobierno, si en la premisa mayor, igualmente normativa, se ha afirmado que son tales fines los que un gobierno debe perseguir. En ambos casos, la conexión entre juicios de hecho y de valor resulta admisible y no implica violaciones de la «ley de Hume», que establece la imposibilidad de derivar lógicamente conclusiones prescriptivas únicamente de premisas descriptivas.

general de la política oscila en los textos de Bobbio entre estos dos significados, lo que plantea ciertos problemas al intérprete. Trataré de hacer ver, en las siguientes páginas, cómo puede superarse dicha dificultad.

Teoría e ideología

La ocasión para volver a reflexionar sobre cuestiones de metateoría, o de «metafilosofía política», se la ofreció a Bobbio un trabajo de Danilo Zolo aparecido en 1985, en la recién nacida *Teoria politica*[18]. Zolo retomaba el problema de las posibles relaciones entre filosofía política y ciencia política, exponiendo consideraciones muy críticas frente a la concepción neo-empirista de la ciencia (y de la ciencia política) a partir de la cual Bobbio había tratado el tema en 1970[19]. Sostenía que la distinción entre filosofía y ciencia política podía reconducirse a una diferencia de grado, derivada de una «selección y presentación de los problemas» diferente: mientras que la filosofía tiende a construir teorías muy generales e inclusivas, la ciencia construye teorías de radio más limitado e internamente especializadas. Y, volviendo al mapa de las formas de filosofía política, proponía a Bobbio que lo corrigiese, a la luz de los avances de la epistemología post-empirista, excluyendo aquellos significados de filosofía política que ya se habían vuelto (a su juicio) obsoletos e inaceptables, en primer lugar, el de la búsqueda de la óptima república.

En 1988, Bobbio fue invitado a pronunciar la conferencia de inauguración del seminario sobre «La filosofia politica oggi», promovido por los profesores italianos de la disciplina. La conferencia, incluida ahora en el volumen de las actas del seminario aparecido en 1990, debe leerse conjuntamente con el ensayo *Ragioni della filosofia politica*, redactado por Bobbio en el mismo período, que incluye consideraciones paralelas y complementarias, recorriendo las diferentes fases del debate (no sólo italiano) sobre la disciplina[20]. La conferencia en dicho seminario se abre sugiriendo la oportuni-

18. Cf. D. Zolo, «I possibili rapporti tra filosofia politica e scienza politica. Una proposta post-empiristica»: *Teoria politica* I/3 (1985), pp. 91-109.

19. En un texto de 1986, Bobbio respondía sobre este punto a Zolo que no creía que las críticas dirigidas desde muchos frentes a la epistemología empirista la hubieran «desbancado». Cf. *infra*, pp. 348-349.

20. Ambos textos aparecen reproducidos en el presente volumen, el primero, parcialmente, en el cap. I. II, el segundo, íntegramente, en el cap. I. III.

dad de distinguir dos mapas, el «mapa de los enfoques», es decir, el de las diferentes formas —filosófica, científica e histórica— de abordar el objeto «política», y el «mapa de las áreas», es decir, el de las esferas tradicionales —política, ética, jurídica y económica— del mundo de la práctica. El mapa de la filosofía política resulta, pues, en realidad, de la intersección de dos mapas diferentes. En lo relativo a la actualización y revisión del mapa, Bobbio no parece haber encontrado razones para modificarlo radicalmente, al no haber detectado más que novedades parciales y, en todo caso, no radicales, tanto desde el punto de vista de los «enfoques» como desde el punto de vista de las «áreas». Los significados de «filosofía política» identificados en 1970 parecen, por tanto, mantenerse, incluido el de la búsqueda de la óptima república. Si, aparentemente, «el problema del buen gobierno ha perdido mucho de su actualidad», explica Bobbio, ello depende fundamentalmente «del hecho de que el problema se ha ido trasladando del buen gobierno a la "buena sociedad"». Y ello ha sucedido porque en el mundo moderno «ya no se cree que para cambiar la sociedad baste con cambiar el régimen político, como podía creerse cuando el Estado lo era todo y la sociedad fuera del Estado no era nada». Pero el problema, en su esencia, es el mismo. Como mucho, menos limitado. Justamente, las obras de filósofos políticos que han suscitado un debate más amplio en los últimos años, desde la *Teoría de la justicia* de Rawls a las *Esferas de justicia* de Walzer, no pueden entenderse más que como continuaciones ideales, y actualizadas, del tema tradicional del óptimo Estado. Se trata, efectivamente, de «intentos de proponer soluciones, o por lo menos de ofrecer indicaciones, para la consecución de una buena, o al menos, mejor sociedad»[21].

La única novedad relevante registrada en el «mapa de los enfoques» consiste, según Bobbio, en el «intento de dar vida a una teoría general de la política». Se refiere a Zolo y a su idea de una contigüidad substancial entre teoría filosófica y teoría científica de la política, aunque, más generalmente, Bobbio se refería también aquí a la tarea propiciada por la revista *Teoria politica*, que desde su primer número, aparecido a comienzos de 1985, se proponía «la confrontación entre filósofos de la política y científicos de la política, e invita[r] a colaborar e interactuar a filósofos, sociólogos, historiadores, politólogos y juristas»[22]. En la ponencia del seminario de 1988, comentando la redefinición de la filosofía política propuesta por

21. *Infra*, pp. 19-20.
22. *Infra*, p. 29.

Zolo en términos de «teoría general» (frente a la «teoría especial» atribuida a la ciencia política), Bobbio sugería que «Zolo pensaba más que en la filosofía política, entendida en sentido amplio, en la teoría política considerada, como se hace en la teoría general del derecho, como la elaboración del conjunto de conceptos generales, *Grundbegriffe*, empezando por el de «política», que sirven para delimitar el área de una disciplina, y para establecer sus principales puntos de referencia»[23]. En este texto, por tanto, parece que Bobbio todavía identifica sustancialmente la noción de teoría general de la política, como había hecho en su ponencia de 1970, con sólo uno de los cuatro significados tradicionales: el de la búsqueda de la naturaleza de la política. En su ensayo inmediatamente posterior, *Razones de la filosofía política*, tal noción aparece, si no modificada, al menos enriquecida. Aquí, la teoría general de la política no parece coincidir limpiamente con una de las formas de filosofía política, delimitada por su objeto, sino instituir al tiempo un horizonte de investigación potencialmente abierto a la consideración y reformulación de los problemas típicos de las otras dos formas.

En este nuevo texto, tras haber subrayado cómo la redefinición de la filosofía política en términos de «teoría política», propuesta por la revista homónima, resultaba no sólo admisible sino oportuna, ya que parecía «más idónea para encontrar un mayor punto de convergencia que el permitido por la antigua expresión «filosofía política»» sujeta «a las más diversas interpretaciones y contiendas»[24], Bobbio vuelve sobre el problema de la enseñanza universitaria de la disciplina y recuerda haber indicado hacia 1976, en el ya citado curso sobre *La teoría de las formas de gobierno*, su «razón de ser» en el estudio y análisis de los «temas recurrentes». Es decir, de aquellos temas, como precisamente la teoría de las formas de gobierno, «que atraviesan toda la historia del pensamiento político de los griegos a nuestros días [...], y que en cuanto tales constituyen una parte de la teoría general de la política». Añadiendo que el estudio de los temas recurrentes, es decir, la recepción de las «lecciones de los clásicos» (junto con las de los contemporáneos) en referencia a los grandes problemas permanentemente repropuestos por la reflexión política sirve fundamentalmente para «individualizar algunas grandes cate-

23. En el presente volumen, se ha omitido este fragmento. Cf. N. Bobbio, «Per una mappa della filosofia politica», en D. Fiorot (ed.), *La filosofia politica, oggi*, Giappichelli, Torino, 1990, p. 11.

24. *Infra*, p. 31.

gorías (comenzando por aquella generalísima de política), que permiten fijar en conceptos generales los fenómenos que entran a formar parte del universo político»[25]. El ensayo concluye con la manifestación de lo que Bobbio denomina con su habitual *understatement* «su preferencia»:

> [...] hoy la función más útil de la filosofía política es aquélla de analizar los conceptos políticos fundamentales, empezando por el concepto mismo de política. Más útil porque son los mismos conceptos que vienen siendo usados por los historiadores políticos, por los historiadores de las doctrinas políticas, por los politólogos, por los sociólogos de la política, pero con frecuencia sin andarse con sutilezas en la identificación de su significado, o de sus múltiples significados[26].

Debe señalarse, también, la precisión final:

> Contrariamente a una interpretación limitativa de la filosofía analítica, el *análisis conceptual* no se queda en el puro y simple análisis *lingüístico*, ya que éste aparece continuamente entremezclado con el análisis *fáctico* [...], realizado con las herramientas metodológicas consolidadas por las ciencias empíricas, de situaciones políticamente relevantes[27].

Así entendida, la teoría general de la política —como resulta, o puede resultar, del desarrollo sistemático del estudio analítico de los grandes problemas, identificados, redefinidos y discutidos (también) mediante la identificación de los temas recurrentes en los clásicos— se revela no sólo como una forma circunscrita, preferida por Bobbio, de interpretar la naturaleza y la función de la filosofía política, sino como una forma de reflexión sobre la política capaz de incluir, en su perspectiva específica, las cuatro regiones de la filosofía política delineadas en el mapa de 1970. En lo relativo al método, que en otro lugar Bobbio ha definido como «empírico-analítico»[28], la teoría general de Bobbio parece reconducible a la cuarta forma de filosofía política. Ahora bien, se aclara en seguida que, por un lado, el análisis conceptual no se resuelve enteramente (como acabamos de ver) en

25. *Infra*, p. 33.

26. *Infra*, p. 38. A la relación de malos usuarios de los conceptos, Bobbio habría podido añadir muchos de los propios filósofos políticos contemporáneos.

27. *Infra*, p. 39, cursivas añadidas.

28. Así, en la p. XVI de la Introducción de N. Bobbio, en R. Guastini (ed.), *Contributi ad un dizionario giuridico*, Giappichelli, Torino, 1994.

el análisis del lenguaje y que, por otro, en la medida en que coincide con el análisis lingüístico, su lenguaje-objeto no es sólo el de los científicos políticos, ni tan sólo el lenguaje ordinario de los políticos o el de la discusión política cotidiana, sino sobre todo el de los clásicos que a lo largo de los siglos han contribuido a plasmar, enriqueciéndolo y modificándolo permanentemente, el vocabulario del que hacemos uso para hablar de política. En lo relativo al campo de investigación, es decir, al universo de fenómenos al que el vocabulario se refiere, la teoría general, justo en la medida en que lo es, tiende a cubrir, en principio, todo el horizonte de la experiencia política, no pudiendo eludir, en primer lugar, el problema, típico de la tercera forma de filosofía política, de la delimitación de su propio campo y de la reconstrucción de sus complejas articulaciones internas. La teoría general viene de esta forma a copar completamente la segunda vertiente, como aquí la he denominado, de la filosofía política, la que mira a los «hechos». Pero, al mismo tiempo, debe inevitablemente tener en cuenta los términos del problema tratados por las dos primeras formas de filosofía política, que he agrupado en la primera vertiente, la de los «valores», sin por ello asumir directamente la función de éstas. Manteniendo, como teoría no-normativa, el enfoque preferente de la clarificación conceptual, la teoría general somete a análisis y reconstruye los significados *descriptivos* de las nociones (y de los juicios) de valor que emplean las teorías normativas (y también los movimientos políticos reales) para elaborar los argumentos que justifiquen o no las acciones e instituciones políticas, y para la construcción de modelos prescriptivos de buena convivencia.

El ejemplo de la teoría de las formas de gobierno, al que Bobbio ha dedicado dos cursos universitarios de filosofía política, puede resultar esclarecedor. En sus apuntes, tras haber recordado que «casi no hay escritor político que no haya propuesto y defendido una cierta tipología de las formas de gobierno» y tras haber subrayado «la importancia de estas tipologías [...] porque mediante ellas han sido elaborados y continuamente discutidos algunos conceptos generales de la política, como oligarquía, democracia, despotismo, gobierno mixto, etc.», Bobbio observa que «generalmente cualquier teoría de las formas de gobierno presenta dos aspectos: uno descriptivo y otro prescriptivo». En el primer aspecto, todo tratamiento del tema se resuelve «en una tipología o en una clasificación de los diversos tipos de constitución política»; aunque, subraya Bobbio, «no hay tipología que solamente tenga una función descriptiva. A diferencia del botánico [...], el escritor político no se limita a describir, generalmente se plantea otro problema, que es el de indicar, de

acuerdo con un criterio de selección que naturalmente puede cambiar de autor a autor, cuál de las formas de gobierno descritas es buena, cuál mejor y cuál peor, y eventualmente también cuál es la óptima y cuál la más incorrecta»[29]. Se podría, por tanto, afirmar (aunque, como sabemos, resultaría restrictivo) que en cuanto reconstruye los conceptos empleados por los escritores políticos, y más ampliamente en el lenguaje político, la teoría general de Bobbio consiste en un metalenguaje descriptivo cuyo lenguaje objeto es, en buena medida, un lenguaje prescriptivo.

Es cierto que el discurso de Bobbio, y no sólo en los escritos de «filosofía militante»[30], se extiende con frecuencia, más allá de la pura reconstrucción, a la discusión de los criterios de valoración elaborados por los escritores (y otros actores) políticos, a los argumentos normativos y de orientación prescriptiva, y, por tanto, al discurso ideológico (en el sentido más amplio del término). En cierta medida, valen también para la teoría de Bobbio las observaciones del propio Bobbio sobre las teorías políticas en general. La primera, más suave y hasta obvia, señala que «no existe una teoría tan aséptica que no deje infiltrar elementos ideológicos que ninguna pureza metodológica llega a eliminar por entero»[31]; la segunda, más fuerte, subraya que una teoría «que se refiera a cierto aspecto de la realidad histórica y social casi siempre es también una ideología, es decir, un conjunto más o menos sistematizado de evaluaciones que debería inducir a quienes la escuchan la preferencia de un estado de cosas en lugar de otro»[32]. Y, sin embargo, no puede dejar de señalarse, por el contrario, la importancia que han tenido en la defensa de valores e ideales sostenida por Bobbio en tantos años de batallas intelectuales la operación en sí no ideológica, sino propiamente teórica, de reconstrucción de conceptos claros y distintos, la superación de equívocos mediante la expulsión de los significados ambiguos del lenguaje político, y la elaboración de definiciones rigurosas y no persuasivas de las categorías fundamentales[33]. Valga por todos

29. N. Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno*, cit., pp. 7-9, *passim*.

30. La expresión, que proviene de Cattaneo, fue empleada por Bobbio en el título de sus estudios sobre el gran escritor lombardo (cf. *Una filosofia militante. Studi su Carlo Cattaneo*, Einaudi, Torino, 1971) y se convirtió, después, en habitual en su lenguaje.

31. N. Bobbio, Prólogo a A. Greppi, *Teoría e ideología*, cit., p. 11.

32. N. Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno*, cit., p. 10.

33. Andrea Greppi capta bien este aspecto cuando afirma que «en su proyecto de clarificación del léxico político confluyen los elementos más significativos de su filosofía y de su ideología» (cf. *Teoría e ideología*, cit., p. 205).

el ejemplo del ensayo titulado *De la libertad de los modernos comparada con la de los posteriores*, que pese a ser un escrito de filosofía militante, en defensa de la libertad de tradición liberal contra las críticas de quien se colocaba en la pretendida (y pretendidamente superior) «libertad comunista», basa sus propias argumentaciones en la redefinición y rigurosa distinción de los dos significados de «libertad», y que, justamente por ello, merece encontrar sitio en la teoría general de la política de Bobbio[34]. Quería añadir, por último, que también en este caso, el trabajo de reconstrucción conceptual parte de la referencia a un clásico: Benjamin Constant.

La lección de los clásicos

En la Introducción, con fecha de Pascua de 1973, al volumen de apuntes correspondiente a su primer curso de filosofía política, titulado *Società e stato da Hobbes a Marx*, Bobbio escribía: «Si hubiese querido dar a mis apuntes un título académico, con gusto los habría denominado *La lección de los clásicos*»[35]. Bobbio ha vuelto en diferentes ocasiones a la relación entre el estudio de los clásicos y la elaboración de una teoría general de la política. En el prefacio al volumen que recoge la bibliografía de sus obras de 1934 a 1984, editado en 1984, tras hacer notar que sus escritos tienen con frecuencia por objeto autores del pasado, advertía que no deben considerarse «propiamente escritos de historia del pensamiento político, ya que su finalidad última es la definición y sistematización de conceptos que deberían servir para la elaboración de una teoría general de la política»[36]. Es obvio que dicha finalidad puede preten-

34. Cf. *infra*, cap. V. 1.

35. Cf. N. Bobbio y M. Bovero, *Società e stato da Hobbes a Marx*, [curso de Filosofía de la política, años 1972/1973], CLUT, Torino, 1973, p. 3. Este volumen de apuntes no se corresponde exactamente con las lecciones tal como se desarrollaron durante aquel curso académico. Bobbio redactó los capítulos I (*El modelo iusnaturalista*), II (*Thomas Hobbes*), III (*John Locke*), IV (*Karl Marx*) y la Conclusión (*Dos filosofías de la historia*) sirviéndose no sólo de los apuntes para las clases, sino también de otros escritos suyos inéditos en ese momento; y, «para ahorrar tiempo» —tal como dice en una nota—, confió (incautamente) la redacción de los capítulos IV (*Jean Jacques Rousseau*) y V (*Georg W. F. Hegel*) a su joven ayudante.

36. Así, en la Introducción a C. Violi (ed.), *Norberto Bobbio: 50 anni di studi. Bibliografia degli scritti 1934-1983*, Franco Angeli, Milano, 1984, p. 14. Laterza ha publicado una nueva edición en 1995 con el título *Bibliografia degli scritti di Norberto Bobbio 1934-1993*.

derse tan sólo si se emprende la lectura de los clásicos con los instrumentos del método analítico. En su ensayo sobre las *Razones de la filosofía política*, Bobbio defiende las ventajas de la lectura analítica de los textos clásicos contra las «exorbitancias» de la interpretación historicista y las deformaciones de la ideológica, ya que permite «poner en evidencia el aparato conceptual con el cual el autor construye su sistema, [...] estudiar las fuentes, [...] sopesar los argumentos en pro y en contra, y de este modo preparar los instrumentos necesarios para la comparación entre los textos, independientemente de la cercanía en el tiempo y de las eventuales influencias de uno sobre otro, y para la elaboración de una teoría general de la política»[37]. Desde 1965, en la Introducción a su primera recopilación de ensayos dedicados a los clásicos del pensamiento político moderno, titulada *De Hobbes a Marx*, Bobbio afirmaba:

> En el estudio de los autores del pasado nunca me he sentido especialmente atraído por el milagro del así llamado marco histórico que convierte las fuentes en precedentes, las ocasiones en condiciones, que se extiende de tal modo en los detalles que pierde de vista el conjunto. En lugar de ello, me he dedicado, con especial interés, a la identificación de los temas fundamentales, a la clarificación de los conceptos, al análisis de los argumentos y a la reconstrucción del sistema[38].

En su explicación del método analítico de Bobbio, Riccardo Guastini lo ha resumido en un término-clave: «distinción»[39]. Yo añadiría, aunque en cierto sentido va implícito en el primero, un segundo término: «comparación». No existe prácticamente texto alguno dedicado al estudio de los clásicos, en el que Bobbio no insista en la fecundidad de las comparaciones. En el pasaje ya recordado, donde por primera vez otorga a la filosofía como perspectiva el estudio de los «temas recurrentes» en la historia del pensamiento político, que en cuanto tales «forman parte de una teoría general de la política», asigna a este estudio una «doble importancia»: de un lado, sirve, como sabemos, para identificar los conceptos políticos

37. Cf. *supra*, p. 36.

38. Así, en la Introducción a N. Bobbio, *Da Hobbes a Marx*, Morano, Napoli, 1965, pp. 6-7.

39. R. Guastini, «Bobbio, o della distinzione», en Íd., *Distinguendo. Studi di teoria e metateoria del diritto*, Giappichelli, Torino, 1996, p. 41 ss. [trad. cast. de J. Ferrer i Beltrán, «Bobbio, o de la distinción», en *Distinguiendo. Estudios de teoría y metateoría del derecho*, Gedisa, Barcelona, 1999, pp. 58 ss.].

fundamentales; por otro, «permite establecer entre las diversas teorías políticas, que han sido sostenidas en diferentes épocas, afinidades y diferencias»[40]. La importancia atribuida por Bobbio a la comparación entre las teorías políticas de todos los tiempos tiene su raíz en la propia noción de «clásico» y ésta, a su vez, presupone una determinada concepción de la historia.

En un ensayo de 1980 sobre Max Weber, considerado como «el último de los clásicos» de la filosofía política, Bobbio indica cuáles son las características que permiten reconocer en un escritor a un clásico[41]. Se trata de una definición que plantea ciertas dificultades. De las tres características enumeradas por Bobbio, la segunda, que define como «clásico» aquel escritor «siempre actual, por lo que cada época, es más, cada generación, siente la necesidad de releerlo y al releerlo lo reinterpreta», parece no ya debilitar sino hacer inútil el significado de la primera, según la cual «clásico» es el escritor considerado «intérprete auténtico» de su propio tiempo; y también el de la tercera, según la cual «clásico» es el autor que «[ha] construido teorías-modelo de las cuales nos servimos continuamente para comprender la realidad» y que «se han vuelto, con el curso de los años, verdaderas categorías mentales». Si el pensamiento de un clásico resulta permanentemente reinterpretado en forma diferente y hasta opuesta, ¿cuál es la interpretación «auténtica» de su tiempo incluida en sus obras? Y ¿de qué forma podremos establecer reglas precisas de uso de sus «teorías-modelo»? ¿No tenderán sus construcciones conceptuales a convertirse en fórmulas vacías o excesivamente elásticas? Con todo, quizá la principal dificultad de la definición de «clásico» propuesta por Bobbio puede consistir en una cierta tensión, por no decir incongruencia, entre la primera y la tercera característica: ¿cómo es posible que una construcción teórica exprese la interpretación (sea cual sea) de una cierta realidad histórica y, *al tiempo*, ofrezca modelos conceptuales útiles para comprender igualmente una «realidad diferente» de aquella de la que se deriva y a la que ha sido aplicada, es decir —parece sugerir Bobbio—, también para comprender los problemas de *nuestro* tiem-

40. N. Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno*, cit., p. 7.

41. Cf. N. Bobbio, *La teoria dello stato e del potere*, en P. Rossi (ed.), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Einaudi, Torino, 1981. La primera versión de este ensayo, presentada como ponencia en el seminario «Max Weber sesenta años después», 26-28 de junio de 1980, apareció publicada ese mismo año en la revista *Mondoperaio* 7-8, titulado por su autor «Max Weber y los clásicos». Dicho ensayo aparece reproducido en el presente volumen en el cap. II. III. La definición de «clásico» figura en la p. 71.

po? Me parece que, en este sentido, quedaría puesta en cuestión la propia posibilidad de la «elección de los clásicos» tal como la entiende Bobbio: la posibilidad de encontrar en las obras de los escritos antiguos y modernos teorías *válidas*, es decir, resistentes al tiempo. Incluso, se podría decir, la probabilidad de reconocer a un escritor como un clásico, en el sentido en que «clásico», también en el lenguaje común, no es sinónimo de «pasado» sino, por el contrario, de «permanente». De forma similar, Marx admitía la dificultad no tanto de demostrar la conexión entre el arte griego y su tiempo, sino de explicar cómo puede seguir representando para nosotros «una norma y un modelo»[42].

El problema puede reformularse en los términos siguientes. No es difícil comprender en qué sentido una teoría clásica pueda ser considerada una interpretación directa o indirecta de una cierta época, en la misma medida en que dicha teoría parece presentar una visión, o mejor dicho, una «versión» global de la (su) realidad. Como suele decirse, la de un testigo que da su versión de los hechos. Más difícil resulta comprender cómo ciertas construcciones conceptuales pertenecientes a una teoría clásica, o incluso su estructura categorial subyacente, su «modelo», pueden ser consideradas válidas no sólo en relación con la realidad histórica a la que se refieren sino también para interpretar realidades de épocas diferentes, sin por ello presuponer anuladas las propias diferencias. La validez transtemporal de las teorías clásicas, varias veces señalada por Bobbio[43], sólo parece concebible en la medida en que se asuma que dichas teorías llegan a captar, o a reflejar y revelar, una suerte de *continuidad* en la historia que permanece a pesar y a través de las transformaciones —al menos, una continuidad de los *problemas* a los que en cada momento se otorgan soluciones diferentes—. Del conjunto de escritos bobbianos dedicados a los clásicos se deduce de forma clara, aunque no siempre explícita, la convicción de que existe una continuidad de este tipo, que encuentra expresión y al mismo tiempo confirmación justamente en los «temas recurrentes» siempre replanteados y rediscutidos a lo largo de los siglos de la historia del pensamiento político. Así, el problema de las formas de gobierno, cuántas y cuáles son, cuál es la mejor o la peor; el problema «del origen, la

42. K. Marx, Introducción de 1857 a *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, La Nuova Italia, Florencia, 1968, p. 40 [trad. cast. de P. Scarón, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México/Madrid/Buenos Aires, 1972].

43. Cf., por ejemplo, *infra*, p. 36.

naturaleza, la estructura, el destino, la fundamentación, la legitimidad» del poder político[44]. Ahora bien, no sólo son recurrentes los problemas, sino también, aunque con innumerables variantes (que Bobbio denomina «variaciones sobre el tema»), sus diferentes planteamientos y soluciones, de las que resulta, por tanto, posible y fecundo reconocer las semejanzas y diferencias, agrupándolas en géneros y especies, reconstruyendo modelos y paradigmas conceptuales que, afirmados en cierto tiempo y lugar, se apagan y desaparecen, resurgiendo y renovándose en otros momentos y lugares. De ahí, la periódica reaparición de la «vuelta a los antiguos» y, en general, el resurgimiento en varias ocasiones y de forma diferente de conceptos que en un cierto momento parecieron superados: neo-kantismo, neo-hegelianismo, neo-marxismo, etc. Bobbio suele citar con agrado el horaciano *Multa renascentur*.

No se trata, obviamente, de que Bobbio ignore la realidad de los cambios históricos, negando los cuales la propia historia se reduciría a una mera apariencia. Considera ciertos cambios profundos y radicales y, en ocasiones, aunque con cierta cautela, irreversibles, lo que excluye una visión cíclica del tiempo; pero, sin embargo, no capaces de excluir netamente la continuidad entre el antes y el después. Si tuviese que ejemplificar con un lenguaje metafórico, por tanto simplificador, la representación bobbiana del devenir histórico —la historia de los eventos reales y la del pensamiento que los refleja, al menos dentro del ámbito occidental al que Bobbio se refiere—, diría que su marcha muestra ciertamente «giros», en casos excepcionales tan drásticos que casi parecen «vuelcos», pero no verdaderas «fracturas». Es cierto que Bobbio ha subrayado con frecuencia la relevancia del crucial giro que implica el paso de la era premoderna a la era moderna, una verdadera «revolución copernicana» derivada de la afirmación de la primacía de los derechos sobre los deberes[45], pero igualmente ha recordado que los clásicos modernos, de Maquiavelo a Montesquieu y Rousseau, han seguido reflexionando sobre los acontecimientos, instituciones y teorías de los antiguos, no sólo a modo de historiadores, sino también como estudiosos de la política, para extraer de ellos enseñan-

44. Extraigo esta relación de problemas del ensayo sobre «Il modello giusnaturalistico»: *Rivista internazionale di filosofia del diritto* L/4 (1973), p. 609.

45. Cf. en el presente volumen el capítulo IX. 1: «La primacía de los derechos sobre los deberes», que se corresponde con la primera versión, rica en variantes, del ensayo sobre *L'Età dei diritti*, incluido en la recopilación homónima, Einaudi, Torino, 1990 (trad. cast. de R. de Asís Roig, *El tiempo de los derechos*, Sistema, Madrid, 1991, pp. 97-112).

zas. «No se explicaría —afirma Bobbio en la voz «Estado», redactada en 1981 para la *Enciclopedia Einaudi*— este continuo reflexionar sobre la historia antigua y sus instituciones si, llegados a cierto punto del desarrollo histórico, hubiese habido *una fractura* tal que originase un tipo de organización social y política *incomparable* a las del pasado»[46]. En un ensayo de 1980, enfrentándose polémicamente a cuantos afirmaban apreciar un cambio radical en los «connotados» y en las «leyes del movimiento» de la política, Bobbio advertía: «Para no dejarse engañar por las apariencias y no verse inducido a creer que cada diez años la historia recomienza de cero, es preciso tener mucha paciencia y volver a escuchar la lección de los clásicos»[47]. Cierto es que en este ensayo Bobbio recorría la lección de los clásicos a partir de Maquiavelo, pero lo hacía precisando inmediatamente que se podría regresar «mucho más atrás». No por casualidad había citado antes el pasaje de los *Discursos sobre la Primera Década* en el que se afirma que «todas las cosas del mundo en todo tiempo tienen su propio reencuentro con los tiempos antiguos».

La idea de la continuidad de la historia, y de su inevitable reflejo en la historia del pensamiento, resulta evidente en aquellos epígrafes de la voz «Estado», antes citada, en los que se discute el problema de si el término «Estado» conviene exclusivamente al Estado moderno o si, por el contrario, conviene también a las formas políticas anteriores. Tras haber examinado los argumentos en favor de la primera tesis, y aclarado que todo se reduce a la cuestión de si deben ponerse en evidencia más las analogías o las diferencias entre el así llamado Estado moderno y los ordenamientos anteriores, Bobbio invita a la «constatación» de que «un tratado de política como el de Aristóteles, dedicado al análisis de la ciudad griega, no ha perdido su eficacia descriptiva y explicativa en relación con los ordenamientos políticos que se han sucedido desde entonces hasta nuestros días». Y, poco después: «Como la *Política* de Aristóteles para las relaciones internas, las *Historias* de Tucídides para las rela-

46. Dicha voz aparece ahora recogida con el título *Stato, potere e governo* en N. Bobbio, *Stato, governo, società*, cit., ^{2}1995, p. 61. [*Estado, gobierno, sociedad*, cit., p. 78].

47. N. Bobbio, «La politica tra soggetti e istituzioni: le lezioni dei classici»: *Democrazia e diritto* XX/5 (1980), p. 641. El ensayo se reprodujo después con el título «La crisi della democrazia e la lezione dei classici» en N. Bobbio, G. Pontara y S. Veca, *Crisi della democrazia e neocontrattualismo*, Editori Riuniti, Roma, 1984, pp. 9-33 (el pasaje citado aparece en la p. 10).

ciones externas son, aún hoy, fuente inagotable de enseñanzas y puntos de referencia y comparación»[48].

Se podría decir que, desde la perspectiva de Bobbio, para mantener la continuidad entre los clásicos y nosotros estamos nosotros mismos y los clásicos. Éstos, en la medida en que inauguran tradiciones que se difunden y que, a través de miles de mediaciones, llegan hasta los modos de pensamientos ordinarios y al mundo de los usos lingüísticos cotidianos; y, recíprocamente, nosotros mismos, con nuestra mirada retrospectiva, en la medida en que recurrimos de forma más o menos consciente al patrimonio de sus ideas, reelaborándolo. Ahora bien, esto no es más que la doble forma de producirse y reproducirse, la forma de continuar una cultura. En este sentido, Bobbio se refiere a la «cultura occidental» —«comienzo por los griegos dado mi escaso conocimiento del pensamiento oriental»[49]— como a la cultura que hemos heredado y que poseemos, fundamentalmente, en el lenguaje. Es, en efecto, dentro de los confines de esta continuidad donde encontramos a los «clásicos», en la medida en que se mantiene nuestra capacidad de reconocerlos como tales. Vuelve a resultar evidente que, desde esta perspectiva, lo que se pretende extraer de los clásicos no es tanto su significado histórico en sentido estricto, sino más bien, como sugiere Bobbio en la Introducción a los *Estudios hegelianos*, «hipótesis de investigación, motivos de reflexión, ideas generales»[50]. De esta forma, el estudio de los clásicos abre la puerta a la construcción de una teoría general de la política.

De los «autores» a los conceptos para la teoría general

El propio Bobbio nos aclara en su ya recordada Introducción de 1984 a la bibliografía de sus obras[51] cuáles son los clásicos a los que ha dedicado mayor atención en la búsqueda de los temas recurrentes, cuáles son, por tanto, sus «autores». Como él mismo reconoce, la lista se limita a diez nombres, divididos en dos series de cinco. De un lado, Hobbes, Locke, Rousseau, Kant y Hegel, y, de otro, Cattaneo, Croce, Kelsen, Pareto y Weber, por amor de la simetría. Ahora

48. N. Bobbio, «Stato, potere e governo», en Íd., *Stato, governo, società*, cit., ^{2}1995, pp. 60-61 [*Estado, gobierno, sociedad*, cit., pp. 76 y 77].
49. *Infra*, p. 33.
50. N. Bobbio, *Studi hegeliani*, Einaudi, Torino, 1981, p. XVIII.
51. Cf. *Bibliografia degli scritti*, cit., p. XXV.

bien, recorriendo el índice de nombres del presente volumen es posible extraer algunas ideas útiles para completarlo. Es obvio que no todos han tenido el mismo peso en el itinerario intelectual de Bobbio. Si tuviese que elegir de entre los autores asiduamente estudiados por Bobbio, cuál ha sido el que ha dejado la mayor impronta sobre su pensamiento político, no tendría dudas a la hora de señalar a Thomas Hobbes. Añado inmediatamente que, a mi juicio, la influencia de Hobbes sobre Bobbio o, si se prefiere, la inspiración hobbesiana del pensamiento de Bobbio se refiere más a la forma que al contenido[52]. En primer lugar, puede decirse que Hobbes, con su vocación por la precisión y la sobriedad del lenguaje y las definiciones rigurosas, fue el indicador en el campo de la filosofía política del estilo analítico en sentido moderno, adoptado por Bobbio. No por casualidad la obra hobbesiana, a su vez, ha sido objeto privilegiado de la historiografía filosófica de orientación analítica que Bobbio ha defendido contra los excesos de la crítica «contextualista». También hay que señalar la afinidad entre Hobbes y Bobbio en esa actitud frente a los problemas políticos que no sabría denominar más que «realista», y que encuentra su manifestación radical, y casi patológica, tanto en Bobbio como en Hobbes, en la inclinación a considerar y describir una situación bajo su luz más desfavorable, a plantear los problemas en los términos más difíciles para el hallazgo de una solución satisfactoria[53]. Baste recordar, de un lado, las más célebres fórmulas de Hobbes, *homo homini lupus*, *bellum omnium contra omnes*, y de otro, la aplicación del modelo hobbesiano propuesta por Bobbio al problema del estado de naturaleza entre los Estados[54].

Ahora bien, más allá de la claridad resultante del rigor analítico y de la actitud realista frente a los problemas políticos, la principal similitud entre Bobbio y Hobbes se revela en la estructura del razonamiento. Al igual que sucede con Hobbes, el pensamiento de

52. Aunque Bobbio, en contestación a una conferencia mía titulada *Bobbio e Hobbes* (publicada posteriormente en el *Notiziario* de la Universidad de Turín, 1986, n. 6), me ha señalado con razón que, al margen del método, al menos tres grandes ideas hobbesianas han influido en la formación de su pensamiento político: el *individualismo*, el contractualismo y la idea de la paz mediante la constitución de un poder común. Cf. N. Bobbio, *De senectute*, cit., p. 117 [*De senectute*, cit., ed. esp., p. 150].

53. Quizá en esta práctica se encuentra el origen subjetivo de lo que, más adelante, denominaré el «realismo sustancial» de Bobbio, distinguiéndolo del «metodológico».

54. Cf. N. Bobbio, «Democrazia e sistema internazionale», en Íd., *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino, 1995[3] (no existe traducción castellana de los cambios introducidos en la edición italiana de 1995).

Bobbio resulta, en su núcleo vital, dicotómica. Bobbio ha teorizado explícitamente la importancia metodológica general de las «grandes dicotomías», definidas como el producto del «proceso de ordenación y organización del propio campo de investigación» en virtud del cual «toda disciplina tiende a dividir su universo propio en dos subclases que resultan recíprocamente exclusivas y conjuntamente exhaustivas»[55]. De este tipo serían, según Bobbio, la dicotomía entre público y privado en el campo del derecho y en el campo de la política, por recordar la más sencilla y amplia de las formuladas acuñadas por él, la dicotomía entre Estado y no-Estado[56] que, por otra parte, refleja en cierto modo la bobbiana entre Estado natural y Estado civil. Junto a las «grandes dicotomías» e inscritas en ellas, encontramos en la obra de Bobbio innumerables dicotomías que denomina «parciales» o «secundarias». Incluso los temas recurrentes, tal como los identifica y analiza Bobbio mediante el estudio de la lección de los clásicos, y que deben sistematizarse, siguiendo sus indicaciones, en el diseño de la teoría general de la política como articulación de la misma, pueden encontrar expresión adecuada y conveniente en fórmulas dicotómicas, tales como sociedad y Estado, política y moral, democracia y autocracia, reforma y revolución, etc. Sugeriría, como ejercicio de interés, subrayar las dicotomías explícitas e identificar las implícitas, que constituyen la verdadera trama conceptual del presente volumen como de todo el resto de escritos teóricos de Bobbio.

Para construir las bases de la teoría general de la política mediante el estudio analítico de los clásicos, Bobbio ha utilizado, prioritariamente, dos estrategias complementarias. La primera consiste en partir de una noción de uso corriente para buscar sus diferentes interpretaciones en la historia del pensamiento político, con frecuencia insertas en una red de pares dicotómicos. La segunda consiste en partir de la obra de un gran autor para identificar un concepto fundamental del lenguaje político, clarificar su significado y, eventualmente, distinguir sentidos confundidos en la misma, con frecuencia (de nuevo) mediante la construcción de dicotomías. Constituyen ejemplos evidentes de la primera estrategia los ensayos bobbianos

55. Cf. N. Bobbio, «La grande dicotomia», en Id., *Dalla struttura alla funzione*, Comunità, Milano, 1977, p. 145; cf. también «Pubblico/privato», en *Stato, governo, società*, cit. [«La gran dicotomía: público/privado», en *Estado, gobierno, sociedad*, cit., pp. 11-33].

56. Cf., por ejemplo, *infra*, p. 115; y, sobre todo, *Stato, governo, società*, cit., pp. 112-115 [*Estado, gobierno y sociedad*, cit., pp. 136-139].

dedicados a la noción de sociedad civil[57] y, en general, las numerosas voces de diccionarios y enciclopedias. De la segunda, entre los muchísimos escritos que podría señalar, considero ejemplar el ensayo sobre *Kant y las dos libertades*[58], que continúa y profundiza la investigación provocada por la polémica contra los detractores de la libertad liberal. Pero existen igualmente en la obra de Bobbio toda una serie de ensayos en los que el «arte de la comparación» alcanza, a mi juicio, los resultados más fecundos para la construcción de las categorías fundamentales de una teoría general de la política. Se trata de los ensayos en que Bobbio relaciona determinados aspectos del modelo conceptual de un clásico con los de otros clásicos. Entre ellos, colocaría en primer lugar el ensayo dedicado a *El modelo iusnaturalista*[59], en el que se reconstruyen, contraponiéndolas al modelo aristotélico, las constantes y las variantes de la teoría que han acompañado al afianzamiento del Estado moderno, desde Hobbes a Hegel, con los términos «incluido-excluido». A este mismo género pertenece también su famoso ensayo sobre *Hegel y el iusnaturalismo*[60]. En relación con la teoría general de la política, por la relevancia de los temas tratados, destacan los ensayos sobre *Marx, el Estado y los clásicos* y sobre *Max Weber y los clásicos*[61]. En el primero, Bobbio afirma querer «indicar, mediante un procedimiento comparativo por afinidades y diferencias, cuál puede ser el lugar de la teoría del Estado de Marx en la historia del pensamiento político»[62]. Esta contraposición se produce mediante cuatro grandes «distinciones» en las teorías políticas que se clasifican en idealistas y realistas, en racionalistas e historicistas, en concepciones positivas o del Estado como reino de la razón y negativas o del Estado como reino de la fuerza y, por último, como distinción interna a esta última, en concepciones del Estado como mal necesario y como mal no necesario.

57 Uno de los más recientes aparece recogido en *Stato, governo, società*, cit., pp. 23-42 [*Estado, gobierno, sociedad*, cit., pp. 34-53].

58. Incluido en el presente volumen, en el que se corresponde con el capítulo II. I.

59. Dos ensayos de Bobbio tienen este mismo título. El primero es el ya citado en la n. 44, el segundo, mucho más amplio, constituye la Primera Parte de N. Bobbio y M. Bovero, *Società e stato nella filosofia politica moderna*, Il Saggiatore, Milano, 1979 [ed. esp. *Sociedad y estado en la filosofía política moderna: modelo iusnaturalista y modelo hegeliano-marxiano*, trad. de José F. Fernández Santillán, FCE, México, 1986, 6.ª reimp. de 1998].

60. Actualmente incluido en N. Bobbio, *Studi hegeliani*, Einaudi, Torino, 1981

61. Incluidos en el presente volumen, en el que se corresponden con los capítulos II. II y II. III. En relación con el segundo de ellos, cf. *supra*, n. 41.

62. *Infra*, p. 54.

En el segundo ensayo, tras haber considerado «sorprendente» el escaso interés demostrado por Weber hacia los clásicos de la filosofía política, afirma que incluso si se admitiera «[q]ue la teoría política weberiana ha sido elaborada prescindiendo de cualquier modelo anterior no quiere decir que sea incompatible con la tradición». Añadiendo, por otro lado, que «la comparación es tanto más necesaria en cuanto que el pensamiento político weberiano parece haber producido [...] la ruptura con una tradición que de Platón a Hegel mostró una extraordinaria vitalidad y continuidad. Solamente la comparación permite responder a la pregunta fundamental: ¿cómo se sitúa la teoría política weberiana en la tradición del pensamiento político occidental, al que aparentemente no tiene en cuenta, y cuáles son los elementos de ruptura y cuáles los de continuidad?». Bobbio considera fundamental esta pregunta «porque sólo respondiéndola [...] puede comprenderse de forma plena una obra extremadamente compleja» como es la weberiana[63]. Tras haber sometido a un minucioso análisis la definición del Estado, la teoría de los tipos de poder y la teoría del poder legal-racional de Weber, y tras haber comparado estas definiciones y teorías weberianas con las grandes teorías del pasado, concluye, como cabía esperar, que «[e]l vínculo con el pasado existe: se trata de saber verlo», aunque, obviamente, «el nexo inevitable entre Weber y los clásicos no quita nada a la originalidad de su pensamiento»[64].

«Estado» y «poder», los temas fundamentales analizados en los citados ensayos sobre Marx y Weber, pueden considerarse las categorías primarias a través de las cuales Bobbio llega a la determinación del concepto general de política.

La política y sus confines

De las tres contribuciones que Bobbio ha señalado expresamente como «esbozos»[65] para un diseño completo de la teoría, los dos primeros —la voz «Política» redactada a mediados de los años setenta para el *Diccionario de política* de Utet, y el ensayo *La política* aparecido en un volumen colectivo en 1987 pero escrito algunos años antes (que en el presente volumen[66] se titulan, respectivamen-

63. *Infra*, pp. 72-73.
64. *Infra*, p. 97.
65. Cf. N. Bobbio, «Congedo», en L. Bonanate y M. Bovero (eds.), *Per una teoria generale della politica*, cit., p. 249.
66. En el que se corresponden con los capítulos III, 1 y IV, 1.

te, *El concepto de política* y *Los confines de la política*, a los que en lo sucesivo denominaremos, por brevedad, «voz» y «ensayo»)— persiguen la misma finalidad de definir el objeto general de la teoría trazando sus confines respecto a las otras «áreas» del mundo de la práctica o de la «acción social». Inevitablemente, ambos trabajos se parecen y los itinerarios conceptuales propuestos por Bobbio para delinearlos, pese a que el segundo sea más completo que el primero, terminan por sobreponerse considerablemente. Pero ello no sin variantes merecedoras de consideración.

La voz comienza con el origen de la palabra «política», derivada de *politikós*, adjetivo de *pólis*, llegando así a una primera definición formal de la noción de política según la cual tal noción aparece relacionada con la de Estado (en su sentido más amplio). Resulta, por ello, definida como «política» la esfera de «actividades» que cuentan con el Estado como «término de referencia». Ahora bien, las actividades políticas se clasifican en dos tipos, dependiendo de que el curso de la acción proceda *del* Estado, es decir, que la *pólis* sea el *sujeto*, como en los actos eminentemente políticos de ordenar o dar leyes, o que proceda *hacia* el Estado o, mejor dicho, hacia el «poder estatal», que resulta *objeto* de actos igualmente políticos como su conquista o derrocamiento[67]. De esta forma, la noción de Estado como término de referencia directo de la noción de política tiende implícitamente a resolverse en, y a ser sustituido por, la de poder, principio y fin a su vez de la actividad política. Si pasamos al ensayo, en la definición inicial de política, también aquí identificada con una «esfera de las acciones», los dos procesos de la acción política se designan brevemente mediante los términos «conquista» y «ejercicio», sin particular referencia a su distinción con referencia directa al «poder último (supremo o soberano)», y tan sólo indirecta a la «comunidad de individuos» y al «territorio»[68]. Por otro lado, cualquiera podría reconocer en esta definición los tres elementos constitutivos de la noción jurídica más habitual de Estado. Ahora bien, no hay duda de que de las nociones primarias mediante las cuales Bobbio construye la definición de política, la principal es la de poder. Entre otras cosas porque resulta la más amplia. En el modelo de Bobbio, la esfera del poder es más amplia que la de la política y ésta, a su vez, más amplia que la del Estado.

Aunque es cierto que no es posible concebir en modo alguno la política sin poder, resulta igualmente cierto que no todo poder es

67. *Infra*, p. 102.
68. *Infra*, p. 161.

político. En la voz, tras haber analizado brevemente la tipología clásica de las formas de poder paterno, despótico y político de la teoría de Aristóteles, basada en el criterio del «interés de aquel en favor del cual se ejerce el poder», y en la teoría de Locke, basada en el criterio de los principios de legitimidad, considera que cualquiera de las dos versiones es inadecuada para identificar el poder político como tal. Los gobiernos paternalistas y despóticos no son, en realidad, menos «gobiernos», es decir, menos «políticos» que los ejercidos en interés público o legitimados por el consenso[69]. Por ello, propone como más adecuada la tipología que denomina «moderna», la que distingue tres clases principales de poder —económico, ideológico y político— basándose en el criterio de «los medios de que se sirve el sujeto activo de la relación para condicionar el comportamiento del sujeto pasivo»[70]. La tipología de Bobbio, que, en su simplicidad y aparente obviedad, permite abarcar la mayor parte de las teorías sociales contemporáneas, resulta ciertamente construida mediante la extrapolación y la extensión por analogía a todo el ámbito del concepto más amplio de poder, de la célebre definición weberiana de poder político basada en el «medio específico» de la fuerza física. Tan es así que desemboca en la misma caracterización del poder político como «poder coactivo» y «exclusivo», es decir, detentador del monopolio del uso de la fuerza (o de los medios de coacción).

El reconocimiento del vínculo necesario entre poder político y fuerza constituye para Bobbio el núcleo esencial de una concepción realista de la política, capaz en cuanto tal de hacernos comprender la «verdad efectiva». Respecto de ésta, considera desorientadoras las tradicionales concepciones teleológicas que definen la política no a partir del medio sino del fin o fines que persigue. Parece, pues, admitir sin reservas el conocido rechazo weberiano a considerar caracterizador del poder político el fin junto al medio, hasta el punto de afirmar perentoriamente que «no existen fines de la política de una vez y para siempre, y mucho menos un fin que los incluya a todos y que pueda ser considerado el fin de la política»[71]. Sin embargo, Bobbio corrige parcialmente esta drástica afirmación admitiendo que «pueda hablarse correctamente de, al menos, un fin mínimo de la política: el orden público»[72]

69. *Infra*, pp. 103-104.
70. *Infra*, p. 104.
71. *Infra*, p. 109.
72. *Infra*, p. 110.

En realidad, la crítica de las concepciones teleológicas sirve a Bobbio para excluir como inadecuadas aquellas definiciones *no descriptivas* de la política, que él denomina «persuasivas», es decir, las «que atribuyen a la política fines diferentes del orden, como el bien común [...] o la justicia» u otras nociones de fin «como la felicidad, la libertad, o la igualdad». En otras palabras, sostiene Bobbio, no es posible recurrir a la noción de valores «excesivamente controvertidos [...] para identificar el fin específico de la política». Ahora bien, Bobbio, de esta forma, parece reconocer, en contradicción con el perentorio rechazo anterior, la existencia de un fin específico y no sólo de un medio específico de la política, aunque se trate de un fin «mínimo» que «forma un todo con el medio». Tanto es así que, inmediatamente después, critica la teoría según la cual el carácter político del poder consistiría en ser un fin en sí mismo: «Si el fin de la política [...] fuera realmente el poder por el poder, *la política no serviría para nada*»[71].

Sin embargo, en el ensayo —en el que la reconstrucción del concepto de política aparece enriquecido con ciertas variantes respecto a la voz, y sigue un recorrido, en parte diferente, y en su primera parte, inverso, en el orden de los argumentos— Bobbio vuelve a insistir perentoriamente en que «[d]esde la perspectiva del juicio de hecho, que sólo permite distinguir la acción política de las acciones no políticas», el criterio del fin resulta inadecuado. Admite, eso sí, la existencia de un «objetivo mínimo de cualquier Estado» y lo identifica como el orden público interno e internacional; pero se trata de poco más que de una alusión, rápidamente superado por la insistencia sobre el criterio del medio, a partir del cual se reformula la tipología de las clases de poder[72].

La división de las formas de poder en las tres clases de poder político, poder económico y poder ideológico permite a Bobbio, tanto en la voz como en el ensayo, pasar al problema de los «confines de la política», distinguiéndola de las dos esferas sociales contiguas, la religiosa, o genéricamente espiritual o intelectual, y la económica, o

71. *Infra*, pp. 110-112, cursiva añadida.

72. *Infra*, pp. 164-167. Tanto en la voz como en el ensayo, aunque más ampliamente en este último, Bobbio toma en consideración la teoría de Carl Schmitt que define la política, o mejor dicho, «el concepto de lo político» basándose en el par de categorías «amigo-enemigo» y se inclina a considerarla compatible con la definición que él propone, toda vez que resulta reconducible al vínculo entre política y fuerza. Ahora bien, en la voz añade que considera la perspectiva de Schmitt «unilateral», en la medida en que sólo alcanza a los «conflictos» políticos. El tema de la comparación entre las concepciones de la política de Bobbio y de Schmitt merecería profundizarse.

de la sociedad civil en el sentido hegelo-marxiano de la expresión. Son aquellas que en la voz Bobbio había denominado las dos esferas del «no-Estado»[75]. Resulta extraño que en ninguno de los dos escritos se haya puesto adecuadamente de relieve otra distinción, presente en diferentes trabajos, a través de la cual Bobbio aclara que, aunque la esfera de la política sea (o, mejor dicho, haya llegado históricamente a ser) más restringida que la esfera social general, también es (ha llegado a ser) más amplia que la esfera del Estado. La propia emancipación de la sociedad civil (en sentido amplio) del Estado ha permitido la creación en ella de grupos de interés y de opinión que, en la medida en que contribuyen de forma directa o indirecta a la formación de las decisiones colectivas (válidas coactivamente *erga omnes*), desarrollan una actividad propiamente política y, por ello mismo, son con toda justicia grupos políticos, pese a no ser parte del Estado-institución o del Estado-aparato[76].

Además y más allá de la distinción entre esfera política y esfera social, Bobbio se ocupa brevemente, en la voz y en el ensayo, del problema de la distinción entre política y moral, y (tan sólo en el ensayo) de la distinción entre política y derecho, ambas desarrolladas con riqueza de detalles en otros trabajos más específicos[77]. En el ensayo, Bobbio aclara oportunamente que la primera distinción, entre política y sociedad, y las otras dos se sitúan en planos diferentes, respectivamente, el del ser, en el que se plantean cuestiones de hecho, y el del deber ser, en el que se plantean cuestiones de valor o, mejor dicho, de normas. Una cosa es el problema de los caracteres que *de facto* distinguen la acción política y la acción del poder político de otros tipos de acción y de poder, y otra, el problema de las normas válidas o que deberían serlo para la acción y el poder políticos. Moral y derecho son, en el lenguaje de Bobbio, dos *tipos* de sistemas normativos (dentro de los cuales encontramos diferentes *códigos* concretos, éticos y jurídicos, respectivamente) que pueden, en principio, aplicarse —independientemente el uno del otro y prescindiendo de la relación entre ellos— a las más variadas esferas de actividad y, por tanto, a la acción política aunque no sólo a ella. El problema de la relación entre derecho y política resulta más «complejo» tanto en comparación

75. *Infra*, p. 115.

76. *Infra*, pp. 23-24.

77. Particularmente en los capítulos *Ética y política* y *Del poder al derecho y viceversa*, ambos incluidos en el presente volumen, en el que se corresponden con los capítulos III. II y IV. II.

con el de la relación entre moral y política, como con el de la relación entre derecho y otras esferas de la acción, ya que se trata de una relación de «interdependencia recíproca». Es decir, explica Bobbio en el ensayo, por un lado «la acción política se hace efectiva a través del derecho» y, por otro, «el derecho delimita y disciplina la acción política»[78]. De ahí el recurrente asunto de la relación reversible entre ley y poder soberano y la difícil cuestión de la primacía de una sobre otro o viceversa. Ahora bien, el problema de la relación entre moral y política parece más complejo que entre derecho y política y, sobre todo, más grave que el de la relación entre la moral y las otras esferas de la actividad humana, puesto que lo que desde siempre se ha discutido es si resulta plausible el propio planteamiento de la cuestión de la licitud o ilicitud moral para la acción política o, al menos, el planteársela en los mismos términos en que se hace para los otros tipos de acción. El asunto de la relación entre ética y política resurge continuamente de la constatación, en apariencia inmodificable, de la contradicción entre la política y la moral común. De aquí la búsqueda a la que se ha dedicado en toda época la filosofía política de la explicación y justificación de este hecho «de por sí escandaloso»[79].

Bobbio sugiere en el ensayo que el problema, en su forma más aguda, se ha planteado con la formación de los grandes Estados territoriales modernos, en los que la «la política se muestra cada vez más como el lugar en el que se desenvuelve la voluntad de poder»[80]. Fácilmente puede advertirse que en una afirmación como ésta —tomada aisladamente, extrapolándola del contexto y, por tanto, sin tener en cuenta la reconstrucción y la discusión de Bobbio de las diferentes soluciones históricamente propuestas al problema de la divergencia entre ética y política[81]— asoma, en el discurso de Bobbio, una concepción «realista» o un aspecto de la misma que va más allá de la pura y simple consideración avalorativa que le había conducido a refutar las concepciones idealizantes implícitas en las definiciones teleológicas de la política, con frecuencia no descriptivas sino «persuasivas». Un «realismo político» más cercano al significado habitual (por otra parte, ambiguo) de esta expresión, que no consiste simplemente en una visión de la realidad exenta de valora-

78. *Infra*, pp. 177-78.
79. *Infra*, p. 124.
80. *Infra*, p. 173, entrecomillado añadido.
81. Especialmente, en el ensayo sobre *Ética y política*, recogido en el capítulo III. II.

ciones, sino que tiende a describir la propia realidad política como un mundo refractario a los valores; es más, en último término, con una connotación valorativa implícitamente negativa. Desde una primera perspectiva, el realismo, llamémosle metodológico, nos hace comprender la «verdad efectiva» definiendo el poder político —término de referencia ineludible de todo el ámbito de actividad al que denominamos política— a través del «medio específico» de la fuerza. Desde una segunda perspectiva, el realismo, que podríamos denominar sustancial, viene a reconocer en la política el *escenario* de la violencia y del fraude y difícilmente ve en el poder otro rostro que no sea el «demoníaco». Por un lado, el realismo es una *mirada* sobre la realidad política no condicionada por los juicios de valor; por otro, es también una *imagen* de esa misma realidad semejante a la que se atribuye a los maquiavélicos y, habitualmente, se considera negativa axiológicamente, e incluso terrible. Ambos aspectos resultan difíciles de distinguir, y aunque no existen dudas de que cuando Bobbio afirma su adhesión al realismo se refiere al primero, ambos están presentes (como veremos a continuación) en la obra bobbiana.

Ello no significa que Bobbio se incline a admitir una versión extrema, híper-realista de la así llamada autonomía de la política. Para él, la política no se sustrae enteramente, como ninguna otra esfera de la acción humana, al juicio moral «incluso si [...] se trata de una moral diferente o parcialmente diferente a la moral común»[12]:

> Pese a las todas justificaciones de la conducta política que se aparta de las reglas de la moral común, el tirano sigue siendo un tirano, y puede definirse como aquel cuya conducta no puede ser justificada por ninguna de las teorías que sí reconocen una cierta autonomía normativa a la política respecto a la moral[13].

Incluso admitiendo —lo que no se hace en todos los casos— que el fin justifique los medios, sigue existiendo, de todas formas, el problema de la «legitimidad del fin»[14], y el fin de la acción política no puede ser (no resulta lícito que sea) simplemente el del poder por el poder. O, mejor dicho, cuando lo es, la acción resulta injustificada. Las consideraciones de Bobbio sobre la legitimidad moral del fin pueden ponerse en relación con la distinción entre poder de hecho y poder legítimo, que aparece en el ensayo como

12. *Infra*, p. 146.
13. *Infra*, p. 144.
14. *Infra*, pp. 145-147.

un aspecto de la relación entre política y derecho y que retoma, en cierto sentido, el problema de la propia naturaleza del poder político. Con frecuencia, parecería que Bobbio se hubiera inclinado por excluir la legitimidad —una noción a la que «se recurre siempre que se necesita dar una justificación [...] al poder político»[85]— de las connotaciones que identifican al poder político como tal. Para ser reconocido como político, basta con que un poder sea coactivo y exclusivo, no necesariamente ha de ser legítimo. El poder que un tirano ejerce efectivamente es «político» aunque no sea legítimo (no esté autorizado: *tyrannus ex defectu tituli*) y aunque su acción resulte, además, moral y jurídicamente injustificable (*tyrannus ex parte exercitii*). Con todo, la propia efectividad del poder, es decir, el hecho de que un determinado poder consiga imponerse eficazmente y hacerse obedecer de manera continuada, supone una cierta necesidad de legitimidad. La efectividad, es decir, «la continuidad de un poder exclusivo sobre un determinado territorio» no es «un mero hecho», sino también «la consecuencia de una serie de comportamientos motivados, a cuyas motivaciones es necesario remontarse para juzgar el grado de legitimidad de un poder en una determinada situación histórica»[86]. Y, efectivamente, no existe tirano alguno (o gobierno despótico o dictadura golpista) que no busque algún tipo de justificación legitimadora. En resumen, un poder político es *de facto* político incluso si no es legítimo, pero ningún poder político es un puro poder *de facto*, sino que (de hecho) tiene necesidad de legitimación y no puede buscarla «más que recurriendo a valores o reglas que, a su vez, son el resultado de los valores»[87]. Aunque ello, obviamente, no implique que las pretendidas justificaciones adoptadas por los detentadores efectivos del poder resulten creíbles ni, sobre todo, que no sean rebatibles mediante la referencia a otros valores y principios ideales.

Nos encontramos, así, nuevamente, con el problema de los valores y de la relación entre los valores y los «hechos» que se cuenta entre los más complejos y espinosos para el lector de los escritos teóricos de Bobbio y que, en su aspecto más formal, hace referencia a la naturaleza misma de la teoría general de la política.

85. *Infra*, p. 180.
86. *Infra*, p. 112.
87. *Infra*, p. 13.

El problema de los valores

«Las palabras del lenguaje político no son axiológicamente asépticas. Tienen un significado descriptivo y un significado emotivo que difícilmente pueden ser diferenciados. Y el significado emotivo puede ser positivo o negativo, dependiendo de quien use la palabra y del contexto en que ésta sea empleada»[88]. De afirmaciones como ésta no debe deducirse que, para Bobbio, los conceptos políticos sean «esencialmente discutibles», es decir, controvertidos en sí mismos, como sí han sostenido (incluso recientemente) algunos filósofos políticos, retomando una tesis defendida en los años cincuenta por W. B. Gallie[89]. O, *mejor dicho*, las controversias que desde siempre surgen acerca de los conceptos políticos no son radicalmente insolubles, según Bobbio, justamente porque, en principio, es posible separar el significado «emotivo» —«esencialmente discutible» en la medida en que expresa adhesión o rechazo, y remite a pasiones, preferencias o ideales— de un significado descriptivo, o explicativo, axiológicamente neutral. La separación de ambos tipos de significado, mediante la reconstrucción en términos puramente descriptivos de los conceptos políticos —y, en especial, de nociones como libertad, igualdad, justicia, democracia y paz, que normalmente se consideran «valores»— no sólo es posible y adecuado para orientarse en la realidad sin verse condicionado por los prejuicios, sino que, en modo alguno, constituye una desnaturalización de tales conceptos. Las definiciones axiológicamente neutrales no «esterilizan» los valores o, mejor dicho, no impiden (ni podrían hacerlo) las opciones valorativas que constituyen una componente esencial de la acción política, sino que, por el contrario, contribuyen a hacerla más razonable y sensata. Cuando apareció, en Feltrinelli, en 1964, la traducción italiana del libro de F. E. Oppenheim sobre las *Dimensiones de la libertad*, se produjo una importante polémica, precisamente, sobre la posibilidad y la oportunidad de redefinir la libertad, tal como el autor había tratado de hacer, de forma avalorativa. Bobbio fue el único, entonces, en defender con *firmeza* aquel intento frente a la acusación de «privar de sentido» a los verdaderos problemas de elección política, invirtiéndolos completamente

88. N. Bobbio, Prólogo, en A. Greppi, *Teoría e ideología*, cit., p. 10.

89. Cf. W. B. Gallie, «Essentially Contested Concepts»: *Proceedings of the Aristotelian Society* 56 (1955-1956), pp. 167-198; W. E. Connolly, *The Terms of Political Discourse*, Princeton University Press, Princeton, 1974; J. Gray, «On the Contestability of Social and Political Concepts»: *Political Theory* 5 (1977), pp. 331-348.

«¿Qué sentido [...] tendría decir «prefiero la libertad» si no se establece antes en cuál de los sentidos descriptivos de libertad empleo esta palabra en este contexto?». Y añade:

> Una reflexión sobre la libertad [...] sólo tiene sentido si se apoya en un significado descriptivo bien determinado y bien delimitado del término. El significado valorativo viene, después, es un significado añadido. El que «libertad» tenga un significado valorativo quiere decir tan sólo esto: que cuando empleo este término, indico, además de que una cierta situación está determinada en un cierto sentido, que es también una situación «buena», que recomiendo. Pero lo que cuenta en la reflexión sobre la libertad no es tanto el saber que aquella situación de la que se habla resulta deseable y recomendable, sino *qué* es lo que el *interlocutor* desea y recomienda[90].

Más aun, la reconstrucción del significado o de los diferentes significados descriptivos posibles de las nociones de valor constituye para Bobbio la única forma, o la más eficaz, de superar (hasta donde sea posible) la rigidez de las contraposiciones ideológicas o, al menos, de mitigarla, contribuyendo a disolver las desconfianzas y prejuicios que, con frecuencia, tienen su base en empleos equívocos o ambiguamente evocadores de los términos del lenguaje político, y ayudan, por tanto, a la comprensión recíproca, aunque ello no equivalga aún más a la superación de las discrepancias mediante la aceptación de las posiciones ajenas. Éstas eran, concretamente, las finalidades prácticas —junto a la teórica, válida por sí misma, de clarificación del problema— que Bobbio se había propuesto al emprender, en su artículo de 1954 titulado irónicamente *De la libertad de los modernos comparada con la de los posteriores*, un trabajo de clarificación y distinción de los diferentes significados descriptivos del término «libertad», elaborado como contribución al histórico debate provocado algunos años antes por el propio Bobbio con una «invitación al coloquio» dirigida a los intelectuales comunistas[91]. Bobbio prosiguió con esta investigación analítica sobre el concepto de libertad perfeccionándola en muchas otras ocasiones, al margen ya de la polémica práctica, asumiendo como punto de partida las distinciones formuladas en aquella ocasión. Mientras en dicho artículo

90. El debate, originalmente publicado en 1965 en la *Rivista di filosofia*, ha sido recogido después en A. Passerin D'Entrèves (ed.), *La libertà politica*, Edizioni di Comunità, Milano, 1974. El fragmento de Bobbio aparece en la p. 296.

91. «Invito al colloquio» es el escrito con el que comienza el libro sobre *Politica e cultura* (Einaudi, Torino, 1955), que recoge todas las intervenciones de Bobbio en aquel debate.

los dos significados descriptivos se distinguían identificando el primero, es decir, la libertad «liberal» como facultad de realizar o no realizar ciertas acciones, con el «no-impedimento», y el segundo, es decir, la libertad «democrática» como poder de darse leyes a sí mismo, con la «no-constricción»[92], esta última caracterización se abandona en el ensayo sobre *Kant y las dos libertades*, sustituyéndola, para indicar la libertad democrática, por la de «auto-nomía»[93]. Posteriormente, en la voz «Libertad» redactada para la *Enciclopedia del Novecento*[94], la «no-constricción» queda completamente absorbida en la definición de la primera libertad, la libertad liberal, también llamada según el uso actualmente predominante «libertad negativa», convirtiéndose en un aspecto complementario al del «no-impedimento», mientras que la de «autonomía» permanece como significado esencial de la segunda libertad, la libertad democrática también llamada «libertad positiva». Ello en la medida en que, de un lado, Bobbio considera, ahora, que la no-constricción y el no-impedimento se refieren ambas a la libertad de «acción», y de otro, que la autonomía se refiere a la libertad de la «voluntad», una vez reconocida la dicotomía entre las esferas del actuar y el querer (por otra parte, ya aparecida en el primer escrito) como la más pertinente para distinguir los diferentes significados descriptivos de la libertad. Ahora bien, en posteriores contribuciones, Bobbio añade un tercer significado, además de los dos principales (también aquél ya aparecido en el debate de los años cincuenta, en el artículo final en el que Bobbio contestaba a una intervención de Togliatti): la «capacidad jurídica y material» o «poder positivo» de *hacer* «lo que la libertad negativa permite hacer»[95]. Esta tercera libertad, sin embargo, también es denominada por Bobbio «libertad positiva» provocando cierta confusión con la libertad como autonomía, o libertad política, a la que más comúnmente se aplica dicho adjetivo.

La otra noción de valor de la que se ha ocupado recurrentemente la reflexión de Bobbio en la búsqueda de definiciones explicativas y de distinciones analíticas es la de igualdad. En los escritos dedicados a esta noción se hace particularmente evidente una característica peculiar del método de Bobbio. El análisis conceptual se orienta mediante la formulación de preguntas-clave, simples y efi-

92. Cf. *infra*, pp. 222-232.
93. Cf. *infra*, p. 42.
94. Ahora en N. Bobbio, *Eguaglianza e libertà*, Einaudi, Torino, 1995. [*Igualdad y libertad*, trad. de P. Aragón Rincón, Paidós/Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1993].
95. Cf. *infra*, pp. 446, 461.

ciones, que se consideran oportunas para la naturaleza específica del concepto objeto de examen. Siguiendo dicho procedimiento, la noción indeterminada de igualdad se descompone y precisa en sus diferentes ámbitos de significado, basándose en las diferentes posibles respuestas y combinaciones de respuestas, a las preguntas: ¿igualdad entre quiénes? e ¿igualdad en qué? Pero quiero subrayar que esa misma técnica se aplica, *mutatis mutandis*, a muchos otros problemas de análisis conceptual, por ejemplo al de la libertad (de la que se debe preguntar principalmente: ¿libertad de quiénes? y ¿de qué?), a la citada tipología de las formas de gobierno (que en las teorías clásicas se clasifican con base en las respuestas combinadas a las preguntas. ¿quién gobierna? y ¿cómo gobierna?). Se trata de una técnica, o de un método, que se acerca a la construcción de dicotomías (más exactamente, a la determinación de un concepto por contraposición a su opuesto) y que se integra con ella, activando lo que Bobbio llama —con una expresión de Pareto recuperada en sentido irónico— su «instinto de las combinaciones», y que lleva a la confección de una tupida trama de distinciones conceptuales.

Casi resultaría superfluo recordar que la dicotomía entre igualdad y desigualdad, y la que de ella se deriva entre igualitarismo y anti-igualitarismo, sirve, según Bobbio, de base a la contraposición entre derecha e izquierda, objeto de una de sus más afortunadas obras, si no fuera por el hecho de que, justamente al referirse a las polémicas provocadas por su publicación, Bobbio tuvo ocasión de insistir de la forma más clara sobre la tesis de la escindibilidad entre la descripción de las nociones de valor y la adhesión a posiciones valorativas. Vale la pena recordar el pasaje completo:

> Cuando escribí el opúsculo *Derecha e izquierda*, no tuve más remedio que distinguir netamente entre análisis conceptual, por medio del cual establecí el criterio de distinción entre las dos partes contrapuestas del universo político, y mi toma de posición a favor de la izquierda. Mis argumentos utilizados, respectivamente, para desarrollar el análisis y para sostener la opción valorativa son diferentes. Mis interlocutores se diferenciaban también entre quienes aprobaban el criterio de distinción pero rechazaban mi preferencia y quienes, por el contrario, aun estando en mi mismo lado, consideraban que el criterio de distinción que yo presentaba era equivocado. Y ha sucedido incluso que algunas personas que rechazaban mi elección rechazaban al mismo tiempo mi criterio analítico: pero entre ambas negaciones no existe una relación *necesaria*[96].

96. N. Bobbio, Prólogo, en A. Greppi, *Teoría e ideología*, cit., pp. 11-12.

Según Bobbio, «el concepto e incluso el valor de la igualdad no se distinguen del concepto y del valor de la justicia en la mayor parte de sus acepciones»[97]. En realidad, la noción de justicia —que junto a la de igualdad y a la de libertad compone el tríptico de valores «capitales», y que se ha convertido en el centro de la filosofía política tras la obra de Rawls (aunque sea con un significado que se ha vuelto, a mi juicio, con el crecimiento del debate entre filósofos normativos, amplísimo y casi elusivo)— posee una estructura más compleja, que Bobbio aclara reconstruyendo el nexo circular entre igualdad, ley y orden como factores determinantes y recurrentes, aunque acentuados en diferente medida por las distintas doctrinas[98]. Ahora bien, incluso la mayor acentuación, que creo que es posible encontrar en el conjunto de la obra política de Bobbio (aunque no en el ensayo inmediatamente citado), del vínculo entre justicia e igualdad comparado con el que existe entre justicia y ley y entre justicia y orden, no podría considerarse independiente del hecho de que la noción de justicia se remite implícitamente a la noción de igualdad en el binomio «justicia y libertad», consigna del liberalsocialismo o socialismo liberal, que constituye la ideología de Bobbio. ¿Se trata, acaso, de un condicionamiento de la adhesión al valor sobre la descripción del concepto, es decir, de la ideología sobre la teoría? Puede ser. Pero, en todo caso, también las ideologías, que pueden reconducirse a constelaciones de valores aunque no se agoten en ellos[99], pueden, según Bobbio, «describirse», además de asumirse o rechazarse (mejor dicho, antes de hacerlo). Justamente a propósito del socialismo liberal, al que declara haberse «mantenido fiel desde el momento en que tuvo comienzo mi militancia política [...] hasta hoy», Bobbio insiste: «La reconstrucción del significado, o de los significados, de este concepto complejo debe ser diferenciada de la adhesión a la ideología política

97. N. Bobbio, *Eguaglianza e libertà*, cit., p. 6 (*Igualdad y libertad*, cit., p. 54).

98. En el ensayo *Acerca de la noción de justicia*, incluido en el presente volumen, es el que se corresponde con el capítulo V. III.

99. El concepto de ideología resulta particularmente complejo y ambiguo, se complica en una multiplicidad de acepciones diferentes, con frecuencia superpuestas y difíciles de distinguir, que Bobbio ha estudiado partiendo principalmente de las obras de Pareto y Marx y de su comparación. Cf. las contribuciones sobre este tema concreto incluidas en N. Bobbio, *Saggi sulla scienza politica in Italia*, nueva edición, Laterza, Roma-Bari, 1996. Si bien quería llamar la atención sobre la fulgurante «casi definición» que figura en el presente volumen en la p. 372: «Cualquier cosa un poco menos irracional que un mito, un poco menos definida que una teoría, menos pretenciosa que un *ideal*».

que expresa»[100]. Una reconstrucción que ha emprendido en numerosos trabajos, el más reciente y sistemático de los cuales es el ensayo introductorio[101] al libro *Dilemas del liberalsocialismo*, publicado en 1994.

La reconstrucción descriptiva de las ideologías resulta, por muchas razones —por la mezcla inextricable de juicios de valor y de juicios fácticos de la que se componen y por el elevado número de dichos componentes; por la variedad de intérpretes de cada una de ellas y la disonancia parcial de las interpretaciones—, una operación muy compleja. Caso ejemplar es el de la que, en el presente volumen, se denomina ideología del pluralismo. Una ideología, si se me permite el juego de palabras, plural como ninguna otra. Incluso si fuera posible definir el concepto de manera formalmente unívoca —como sugiere Bobbio identificándolo con la contraposición con cualquier forma de Estado monolítico y autoritario, del despotismo al autoritarismo—, sus tipos históricos y doctrinales son tantos y tan diferentes que Bobbio ha distinguido entre un pluralismo de los antiguos en las diferente teorías organicistas de los cuerpos intermedios y del Estado estamental, y un pluralismo de los modernos, basado en la doctrina de las asociaciones libres, y ha indicado las distancias existentes en este tema entre las tradiciones del cristianismo social, del pensamiento socialista y del liberal democrático[102].

Ciertamente, en los escritos teóricos dedicados a las ideologías, incluso más que en los dedicados a nociones de valor individuales, no es infrecuente que el discurso de Bobbio pase del análisis conceptual avalorativo a la valoración de la aceptabilidad y a la toma de posición, de la teoría de la ideología a la ideología. Entre los casos más evidentes, señalaré su trabajo sobre la ideología del «hombre nuevo»[103] (sobre el que volveré más adelante). Ahora bien, siguiendo las tesis más insistentemente repetidas por Bobbio acerca de la relación entre hechos y valores, y entre lo descriptivo y lo prescriptivo, se trata no de un paso, sino de un salto. Los «valores» pueden describirse —es decir, es posible reconstruir el significado o significados descriptivos de las nociones de valor— pero, una vez, descritos, se asumen o se refutan, y la asunción o rechazo no se

100. N. Bobbio, Prólogo, en A. Greppi, *Teoría e ideología*, cit., p. 12

101. Incluido en el presente volumen, en el cual se corresponde con el cap. VI. III

102. Cf. en el presente volumen el cap. VI.I.

103. Que se corresponde en el presente volumen con la primera parte del cap. VI. II.

deriva directamente del significado descriptivo de las correspondientes nociones. Bobbio nunca ha dejado pasar la oportunidad de insistir en su posición «divisionista» en relación con la clásica *is-ought question* (el problema de la relación entre ser y deber ser), es decir, la convicción de que resulta imposible derivar valores de los hechos, y alcanzar lógicamente conclusiones valorativas o normativas partiendo exclusivamente de premisas descriptivas[104]. Sin embargo, ello no significa que entre descripciones y explicaciones de un lado, y de otro, valoraciones y prescripciones —en resumen, entre hechos y valores— no exista para Bobbio relación *alguna*, ni que los valores queden fuera de cualquier discurso racional, es decir, que no sea posible en modo *alguno* argumentar racionalmente sobre los valores. En primer lugar, aunque es cierto que los valores no pueden deducirse de los hechos, también es verdad que sería absurdo asumir valores, es decir, expresar juicios de valor y adoptar posiciones normativas independientemente de la observación de los hechos. En segundo lugar, reducir la asunción de valores a un acto puramente arbitrario e irracional equivaldría a desconocer la posibilidad de un diálogo constructivo entre los defensores de diferentes posiciones políticas. Posibilidad sobre la que, justamente, Bobbio ha insistido (y practicado) en innumerables ocasiones.

Es cierto que la teoría metaética adoptada preferentemente por Bobbio puede reconducirse al emotivismo que tiende a asimilar los valores con posturas subjetivas favorables o desfavorables hacia algo, con movimientos de aprobación o reprobación, de adhesión o rechazo, y los juicios de valor con las expresiones de tales posturas. El lector recordará que el significado de los términos políticos contrapuesto por Bobbio al «descriptivo» es el que denomina «emotivo» recurriendo a una dicotomía del jefe de filas del emotivismo, C. L. Stevenson. Sin embargo, el de Bobbio es un emotivismo, por así decir, revisado y corregido, igualmente alejado del irracionalismo que del cognoscitivismo ético. Es verdad que Bobbio no se ha apartado nunca de la convicción de que los «valores últimos», irreconciliables entre sí, rechazan la argumentación racional, y que su elección es semejante a una profesión de fe. Pero ello no excluye la posibilidad de justificar «valores derivados» mediante un razonamiento práctico correcto, que contenga inferencias de hecho y juicios de valor adecuadamente concatenados, sin por esto violar la

104. Cf., por ejemplo, N. Bobbio, *Il positivismo giuridico*, Giappichelli, Torino, 1979, p. 205 [trad. cast. de R. de Asís y A. Greppi, *El positivismo jurídico*, Debate, Madrid, 1998, pp. 184-185].

«ley de Hume» que impide únicamente la derivación directa de conclusiones normativas de premisas *exclusivamente* fácticas. No debe olvidarse, por último, que Bobbio no rechaza totalmente ni niega la importancia de la argumentación retórica, es decir, la puramente persuasiva, sobre las oposiciones de valores.

No es éste el momento de emprender un análisis detallado de los problemas metaéticos de la obra bobbiana. De forma esquemática, en lo que resulta pertinente para la comprensión de la teoría política de Bobbio, creo que puede resumirse (aunque algo forzadamente) la complejidad de su pensamiento sobre el espinoso problema de la naturaleza de los valores, y de la relación entre valores y hechos, en la siguiente serie de proposiciones. Los valores no son hechos objetivos, no son «cosas» o «estados de cosas», sino que remiten a posturas subjetivas positivas o negativas, a deseos y aspiraciones. Ahora bien, en cierto sentido, también los valores son hechos del mundo histórico, especialmente del mundo político: poseen raíces en las diferentes necesidades de los seres humanos, expresan sus diferentes objetivos ideales y orientan sus comportamientos, con frecuencia opuestos. No existe un paso directo de los hechos a los valores, de las descripciones a las valoraciones y a las prescripciones, hasta el punto de que a un mismo hecho se le pueden otorgar valoraciones diferentes y hasta opuestas. Los hechos, la «realidad», incluida la realidad política, se describen y pueden ser comprendidos de forma no deformada, dentro de los límites de la capacidad humana, sólo si se analizan y se reconstruyen con métodos avalorativos, empleando técnicas empíricas controlables y conceptos no contaminados por los prejuicios de las orientaciones normativas. Incluso los valores, en cierto sentido, pueden describirse analizando los significados descriptivos separados de los emotivos en las nociones que indican o expresan valores. Ahora bien, en cuanto tales, los valores se asumen o se rechazan, y su significado descriptivo no es ni puede ser la razón determinante de este tipo de opción, al igual que los hechos, se juzgan con base en criterios de valoración que no pueden derivarse de los propios hechos o de sus descripciones.

En definitiva, la realidad del mundo político, estudiada y reconstruida en su complejidad con el método empírico-analítico, se revela tendencialmente refractaria a los valores, a las aspiraciones y a los ideales incluso contrarios de los seres humanos que, sin embargo, forman parte de dicho mundo. Como si éste estuviese formado por un material que los rechazara.

Una concepción dualista del mundo político

Entre las innumerables dicotomías que aparecen en la lectura de las obras de Bobbio, creo que la más amplia y, al tiempo, la más apta para expresar la tensión interna del pensamiento político bobbiano es la que contrapone los «hechos» a los valores, siguiendo el último e inquietante (y anómalo respecto a los anteriores) aspecto que he tratado de delinear. Quizá, la fórmula más eficaz de esta dicotomía sea la que Bobbio eligió como título para el tercer epígrafe de *El futuro de la democracia*[105], uno de sus ensayos más famosos, «Los ideales y la tosca materia». El origen de esta fórmula es literario. Deriva, junto con la inusual expresión «tosca materia», del diálogo final de *El doctor Zivago* de Boris Pasternak. El amigo de Jurí Zivago, Gordon, junto en la última página de la novela dice: «Ha ocurrido muchas veces en la historia: lo que fue concebido de un modo noble y con altura de miras se convirtió después en *tosca materia*. Así Grecia se convirtió en Roma, así el iluminismo ruso se convirtió en la revolución rusa»[106].

Bobbio inserta la cita de este pasaje casi al principio del ensayo para situar en el marco de una visión general el tema específico que se dispone a abordar, es decir, el de la «diferencia entre los ideales democráticos y la «democracia real»» (expresión esta última de la que advierte que la emplea «en el mismo sentido en que se habla de «socialismo real»»)[107], es decir, según la formulación bobbiana más conocida, el tema de las «promesas no cumplidas» de la democracia. Esta «diferencia» entre democracia ideal y democracia real, sin embargo, no es más que una entre las infinitas manifestaciones del contraste —nuevamente, con palabras de Bobbio— entre el «cielo de los principios» y la «tierra donde chocan fuertes intereses»[108] o, también, entre el mundo del pensamiento y el de la acción concreta[109]. Estaría tentado de afirmar que en la idea aparentemente sim-

105. Cf. N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino, ^{1}1984 (edición por la que cito), p. 7 [trad. cast. de J. F. Fernández Santillán, *El futuro de la democracia*, FCE, México, 1986, 6ª. reimp. de 1994, p. 16].

106. B. Pasternak, *El doctor Zhivago*, trad. cast. de Natalia Ujanova, Cátedra, Madrid, 1991, p. 685, cursiva añadida. Bobbio cita estas palabras en *Il futuro della democrazia*, cit., en la página 8 [*El futuro de la democracia*, cit., p. 16].

107. *Ibid.*, pp. 7-8 [ed. cast. *Ibid.*, p. 16].

108. Así, en la Premessa a la primera edición: *Ibid.*, p. XII [ed. cast. *Ibid.*, p. 11].

109. Inmediatamente después de haber citado el pasaje de Pasternak, Bobbio prosigue: «De la misma manera, agrego, el *pensamiento* liberal y democrático de Locke, Rousseau, Tocqueville, Bentham, John Stuart Mill, se volvió la *acción* de... (pongan

ple, aunque todo menos fácil, de esta contradicción entre cielo y tierra, entre principios e intereses, entre pensamiento y praxis, entre ideales y «tosca materia», se expresa toda la concepción bobbiana del mundo. La gran dicotomía entre «ideales» y «tosca materia» sirve eficazmente para dar forma y conferir un sentido dramático a la convicción, enraizada en el pensamiento de Bobbio, de que el mundo humano, como universo histórico, posee una naturaleza *objetivamente* dualista. Como ya he recordado, Bobbio reconoce ser «un dualista impenitente»[110]. Ahora bien, el dualismo de Bobbio, junto al aspecto metodológico o gnoseológico, es decir, el relativo a los problemas del conocimiento, asume también un aspecto, por así decir, sustancial: el de una concepción cuasi-platonizante (aclararé más adelante el sentido del «cuasi»), atravesada por una fractura fundamental similar al *chorismós* platónico entre el *noetón* y el *oratón*, entre el mundo inteligible de las ideas y de los valores, y el mundo visible de las cosas y de las acciones. Esta concepción se refleja de manera penetrante en la obra de Bobbio, en los mil corredores del «laberinto» con el que él mismo ha sugerido indirectamente comparar su propia bibliografía[111], dando lugar a la copresencia y, por tanto, a la contraposición que emerge de sus escritos, y casi de cada uno de ellos, entre la persecución de determinados ideales —los ideales *de* Bobbio, que afloran también de forma directa o indirecta en los ensayos propiamente teóricos— y la constatación desencantada de la realidad. Realidad que revela al análisis una naturaleza obstinada e irritablemente maligna o, al menos, tendencialmente refractaria a los valores.

De ahí lo que muchos lectores e intérpretes de Bobbio han considerado sus «oscilaciones», aporías o, directamente, contradicciones, que cabe expresar mediante oxímoron o paradojas

ustedes el nombre que les parezca, no tendrán dificultad de encontrar más de uno)» (*Ibid.*, p. 8. [ed. cast. *Ibid*, p. 16]. Cursiva añadida.

110. Cf. *supra*, n. 15

111. Bobbio ha recurrido, como es sabido, en numerosas ocasiones a la metáfora del laberinto para ilustrar su concepción de la historia. Pero incluso de su propia obra, Bobbio ha sugerido una imagen en cierto sentido «laberíntica». En la Introducción a la edición de 1984 de la bibliografía de sus obras, escribe que «quien eche una mirada a la sucesión de las fichas... se fatigará para entenderlas y se preguntará si existe y dónde está el hilo rojo» (cf. *Bibliografía*, cit., p. XXIV). Posteriormente, en un escrito ocasional (ahora recogido en el libro *De senectute*, cit.), Bobbio vuelve a la metáfora de la búsqueda de un «hilo conductor», aunque comparando su bibliografía con un «bazar» (pp. 163-164) [ed. cast. *De senectute*, cit., pp. 203-204].

tales como «ilustrado pesimista» o «realista insatisfecho»[112]. Paradojas en las que, en ocasiones, se ha reconocido el propio Bobbio, aunque, acaso, no con toda la razón. Lo que quiero decir es que no conviene confundir la contradicción *objetiva* que Bobbio observa en la estructura del mundo humano, con la contradicción, por así decir, *subjetiva* entre lo que Bobbio ha llamado, refiriéndose a sí mismo, «una vocación utópica y una profesión de realismo»[113]. Esta contradicción subjetiva, en la forma, que aparece en la obra de Bobbio en su conjunto no debe interpretarse como una contradicción en su filosofía, o como una falta de orientación clara y unívoca en y entre los escritos de Bobbio. Se trata, en cambio, del reflejo coherente de una contradicción que se considera objetiva, real o, mejor dicho, de una concepción dualista del mundo. Desde la perspectiva del análisis teórico, Bobbio ha explorado ambos hemisferios del mundo histórico humano. Para simplificar, el de los «hechos», reconstruyendo en conceptos generales las complejas articulaciones de la realidad política, y el de los «valores», distinguiendo y contraponiendo sus diferentes significados descriptivos. Desde la perspectiva de la «filosofía militante» ha defendido ciertos ideales y ha argumentado en favor de ciertos valores, si bien, al hacerlo, ha tenido en cuenta los resultados del análisis. Se podría,

112. Se trata de una de las diez «definiciones paradójicas» en las que Alfonso Ruiz Miguel articula su interpretación general de la compleja personalidad filosófica de Bobbio, en el ensayo *Bobbio: las paradojas de un pensamiento en tensión*, originalmente presentado como ponencia al curso sobre *La figura y el pensamiento de Norberto Bobbio*, organizado y dirigido por Gregorio Peces Barba en Santander, 20-24 de julio de 1992 (cuyas actas aparecieron en un volumen editado por A. Llamas en la colección del Instituto de derechos humanos Bartolomé de Las Casas de la Universidad Carlos III de Madrid, 1994); el ensayo ha sido posteriormente recogido en versión revisada en el libro de A. Ruiz Miguel, *Política, historia y derecho en Norberto Bobbio*, Distribuciones Fontamara, México, 1994. Ruiz Miguel se preocupa oportunamente de señalar de forma explícita y de repetir muchas veces que las «paradojas» que señala en el pensamiento de Bobbio son (casi todas) «aparentes», por lo que no se corresponden con verdaderas contradicciones. Los puntos críticos y las observaciones que desarrollo a continuación se dirigen, por ello, no tanto a Ruiz Miguel, del que aprecio su agudeza interpretativa y comparto buena parte de sus argumentaciones, como a una posible (es más, diría que frecuente) rigidez o infracomprensión de sus tesis. En la réplica a la ponencia de Santander (publicada con el título de *Epílogo para españoles* del citado volumen de actas, y en versión italiana con el título «Risposta ai critici» en N. Bobbio, *De senectute*, cit.), Bobbio analiza y comenta las paradojas señaladas por Ruiz Miguel, rechazando con decisión tan sólo una (cf. versión italiana, pp. 152-154) [ed. cast. *De senectute*, cit., pp. 185-190].

113. N. Bobbio, *De senectute*, cit., p. 151. [ed. cast., *De senectute*, cit., p. 188].

incluso, decir, en tono semiserio, que para un dualista impenitente habría resultado unilateral desarrollar un pensamiento exclusivamente realista (en ambos sentidos del «realismo político», metodológico y sustancial, que he sugerido deben distinguirse, pero sobre todo en el segundo) o, al contrario, abstractamente normativo (como el de buena parte de la filosofía política americana, hoy dominante).

Desde la perspectiva de la teoría general de la política, la gran dicotomía entre ideales y «tosca materia» debe ser considerada, en primer término, como un esquema analítico de inmediata eficacia heurística, útil como tal para trazar distinciones, por ejemplo, entre democracia ideal y democracia real, entre socialismo ideal y socialismo real, etc. Ahora bien, también en este aspecto de instrumento analítico se refleja el significado sustancial de la dicotomía. Todas las antítesis particulares en que puede ser especificada resultan, de hecho, reconducibles en última instancia, en el pensamiento de Bobbio, a la dramática duplicidad (o doblez) de la naturaleza humana que en las páginas del gran «dualista» Kant aparece como la contraposición y el conflicto entre la «persona moral» y la «madera torcida de la que está hecho el hombre». La contraposición entre «ideales» y «tosca materia» aparece, pues, considerada principalmente como el cuadro sinóptico de la interpretación bobbiana de la historia o, mejor dicho, como la perspectiva más general, delineada en un modelo conceptual en permanente enriquecimiento y reformulación, desde el que Bobbio ha observado el mundo histórico.

Ahora bien, el conflicto entre ideales y «tosca materia», tema recurrente y casi permanente del drama histórico de la Humanidad, no aparece en la obra de Bobbio de forma unívoca. Con una cierta simplificación se podría decir que la dinámica de dicho contraste aparece delineada por Bobbio, según los casos, en dos variantes principales que se corresponden con lo que llamaré, respectivamente, la versión débil y la versión fuerte de la gran dicotomía. La versión débil aparece ilustrada de forma paradigmática, justamente, en el ensayo sobre *El futuro de la democracia*; la fuerte, en el breve artículo titulado «La utopía del revés» que Bobbio escribió en el decisivo 1989, en el momento en que se manifestaban por primera vez los movimientos populares que habrían de conducir al colapso del universo comunista y, en concreto, inmediatamente después de los trágicos hechos de la plaza de Tien An Men. En la introducción de la recopilación que tomó su título del ensayo *El futuro de la democracia* —tras la formulación explícita de la dicotomía, que se presenta en la forma concreta de contradicción entre democracia ideal

y democracia real, es decir, del «contraste entre lo que había sido *prometido*» por las corrientes de pensamiento democrático «y lo que se *realizó* efectivamente»[114]—, Bobbio afirma que «no se puede hablar propiamente de *degeneración* de la democracia, sino más bien se debe hablar de la *adaptación* natural de los principios abstractos a la realidad o de la inevitable *contaminación* de la teoría cuando es obligada a someterse a las exigencias de la práctica»[115]. Y no es posible hablar de degeneración porque el choque entre ideal democrático y «tosca materia» no ha sido tal —se lee al final del ensayo— como para «"transformar" un régimen democrático en un régimen autocrático»[116]. Los resultados concretos del choque contra la «tosca materia» llevan a Bobbio a reformular el ideal de la democracia en los términos de la célebre «definición mínima» (pero, como con razón se ha señalado, «no pobre»[117]) y a reconsiderar los «diversos grados de aproximación»[118] de los regímenes reales habitualmente considerados democráticos al modelo ideal reformulado en tal forma. Pero, a fin de cuentas, piensa Bobbio en 1984, aunque «con un cierto temor»[119], no hay por qué verse inducido *necesariamente* a declarar que el ideal ha sido destruido o que ha fracasado.

«Fracaso», por el contrario, es un término reiteradamente empleado en el artículo sobre *La utopía del revés*. Es más, el artículo se abre con la palabra «catástrofe», la catástrofe de un gran ideal, «de la mayor utopía política de la historia»[120]. Escribe Bobbio:

> Ninguna de las ciudades ideales descritas por los filósofos se propuso como modelo a alcanzar. Platón sabía que esa república ideal de la que había hablado con sus amigos no estaba destinada a existir en ninguna parte de la tierra, sino que tan sólo era verdad, como decía Glauco a Sócrates, «en nuestros discursos». En contraste, sucedió que la primera utopía que trató de entrar en la historia, de pasar del reino de los «discursos» al de las cosas, no sólo no se

114. N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, cit., p. 8. [ed. cast., *El futuro de la democracia*, cit., p. 16]. Cursiva añadida.

115. *Ibid.*, p. VIII. [ed. cast. *Ibid.*, p. 8]. Cursiva añadida.

116. *Ibid.*, p. 25. [ed. cast. *Ibid*, p. 29].

117. Cf. A. Squella, *Presencia de Bobbio en Iberoamérica*, Edeval, Valparaíso, 1993, p. 57. La expresión, sin embargo, pertenece al propio Bobbio.

118. *Il futuro della democrazia*, cit., p. 26. [ed. cast., *El futuro de la democracia*, cit., pp. 29-30].

119. *Ibid.*, p. 25. [ed. cast. *Ibid*, p. 29].

120. N. Bobbio, «L'utopia capovolta», en *La Stampa*, 9 de junio de 1989, incluido en el presente volumen en el que se corresponde con la segunda parte del capítulo VI. II. El pasaje ahora citado se encuentra en la p. 303.

> realizó, sino que se está poniendo de cabeza y ya casi se halla al revés en los países en los que se puso a prueba, convirtiéndose en algo que se parece cada vez más a las utopías negativas, existentes por ahora tan sólo en los discursos (piénsese en la novela de Orwell)[121].

¿Por qué se ha «adaptado» el ideal democrático a la realidad, sin haber salido derrotado de su choque con la «tosca materia», aunque sea «contaminándose», mientras que el ideal comunista ha fracasado, más aun, se ha «invertido», *transformándose* él mismo en «tosca materia», es decir, ha asumido sobre sí, en una forma diferente, la negatividad real —la opresión, la injusticia— de la que pretendía rescatar a la humanidad? ¿Por qué en un caso el ideal se *adapta* a la «tosca materia» y en el otro se *vuelve del revés* en «tosca materia»? ¿Cómo se explica este destino diferente, la diferencia entre «adaptación» y «vuelta del revés»? Resultaría ingenuo y superficial pretender liquidar el problema aduciendo, simplemente, la diferente calidad de ambos ideales como si uno fuera bueno y el otro malo, uno un verdadero ideal y el otro un anti-ideal (sentencia que habría confirmado el tribunal de la historia). O la diferente naturaleza del primero que resultaría ser un ideal creíble y alcanzable, mientras que el segundo no sería mas que una ilusión. O, incluso, la diferencia entre ideal y utopía, como si para Bobbio la noción de utopía tuviese siempre una rígida connotación negativa (lo que no es cierto[122]). Ninguna de estas soluciones apresuradas al problema propuesto resultan compatibles con el pensamiento de Bobbio en general y, específicamente, con el texto del artículo sobre *La utopía del revés*, en el que, tras haber puesto de relieve que el ideal democrático —y el ideal de libertad que es su precondición— ha sido invocado por parte de quienes se rebelaron contra los regímenes del Este, *contra* el ideal comunista y *en su lugar* Bobbio afirma que la propia «conquista de la libertad de los modernos [...] no puede ser, para los países en los que la utopía salió al revés, sino el punto de partida»[123]. Poco después, formula la siguiente pregunta retórica: «¿Creen ustedes que el fin del comunismo histórico (insisto en lo de histórico) ha puesto fin a la necesidad y a la sed de justi-

121. *Infra*, p. 304. Cursiva añadida.

122. Baste recordar que Bobbio se atribuye a sí mismo la «vocación de la utopía» junto (y en contraposición) con la «profesión de realismo» en el pasaje antes citado (cf. n. 113). En la obra de Bobbio tanto la connotación de «utopía» como la de «ideología» es variable (y se especifica dependiendo del contexto).

123. *Infra*, p. 305.

ca?»[124] E insiste en que la propia democracia deberá afrontar los mismos problemas que el comunismo había puesto sobre la mesa sin lograr resolverlos. En resumen, la democracia, precisamente para no *fracasar* o no verse aplastada, «en un mundo de injusticias atroces»[125] como todavía y acaso *más* que nunca es nuestro mundo actual, tendrá que ajustar las cuentas, puede que de forma diferente, con el mismo ideal «de los condenados de la tierra»[126] del que nació el comunismo.

No debe pasarse por alto la insistencia de Bobbio, a lo largo del artículo, sobre la oportunidad de distinguir el «comunismo histórico», definido como «movimiento mundial, nacido de la revolución rusa»[127] y como «ideología» y «esperanza de la revolución» portadora en todo el mundo «de una fuerza no sólo material, sino también espiritual indomable»[128], del ideal de emancipación y justicia en el que el comunismo histórico hundía sus propias raíces. El fracaso se refiere al primero. El segundo, sostiene Bobbio, no podrá sino resurgir históricamente en otras formas, acaso totalmente diferentes. Obviamente, no debemos confundir esta distinción de Bobbio con una de las distinciones oportunistas que hemos escuchado repetir (aunque fuera con humildad) a algunos comunistas supervivientes de la catástrofe, conforme a la cual los regímenes fracasados del «comunismo real», aunque fueran ciertamente reales, no eran verdaderamente comunistas. El fracaso histórico sobre cuyo sentido trágico Bobbio nos invita a reflexionar no es tanto el de los *regímenes* comunistas —el colapso de un imperio autocrático como tal resulta, objetivamente, una catástrofe pero no necesariamente una tragedia— como el de la *ideología* y el *movimiento* comunista, que surgieron y siguieron alimentándose de un verdadero ideal, un gran ideal de emancipación. Se trata de un fracaso que consiste en la puesta al revés del ideal, en su degeneración, de sueño —el «sueño de una cosa» de Marx— a pesadilla terriblemente real. Trágica, o «más trágica» según Bobbio, resulta la interpretación del fracaso del comunismo histórico, no como la «justa derrota de un enorme crimen» (como, en cambio, sostienen, desde el otro lado, los anticomunistas de siempre) sino, justamente, como «utopía del revés»[129] ¿Pero por qué se ha dado la vuelta la utopía comunista?

124. *Infra*, p. 306.
125. *Infra*, p. 305.
126. *Infra*, p. 303.
127. *Infra*.
128. *Infra*, p. 304.
129. *Infra*, p. 630.

Creo que, según la letra y el espíritu del pensamiento de Bobbio, la explicación del diferente destino de los distintos ideales en su encuentro con la «tosca materia» del mundo no debe buscarse —al menos no siempre o no sólo— en la calidad o contenido específico de cada uno de ellos, conforme al cual algunos resultarían *por su propia naturaleza* adaptables a la realidad, mientras otros estarían *de por sí* inclinados a quebrarse contra ella o a pervertirse. Si hay un principio de explicación, creo que Bobbio sugiere que su búsqueda debe realizarse no tanto en el contenido, como, por así decir, en la *forma* de los diferentes ideales. Quiero decir, en la diferente forma en que pueden concebirse y perseguirse. Puesto que es cierto que también el ideal democrático podría ser conducido, si se interpretara y persiguiera de ciertas formas, al fracaso o a la destrucción. En apoyo de esta hipótesis, propongo la lectura en paralelo y la comparación de dos pasajes extraídos, respectivamente, de *La utopía del revés* y de *El futuro de la democracia*. En el primero de ellos, al describir el fracaso de la ideología comunista, la define como «el cambio radical de una sociedad considerada opresiva e injusta a una sociedad completamente diferente, libre y justa».[130] En el segundo, afirma que los interlocutores a los que querría dirigir principalmente su análisis y reflexión sobre la «adaptación» de la democracia ideal a la real, para hacerlos «menos desconfiados» hacia la democracia real, «no serían aquellos que desdeñan y se oponen a la democracia [...] con el rencor de siempre contra "los principios inmortales"» sino «aquellos que quisieran destruir nuestra democracia —siempre frágil, vulnerable, corrompible y frecuentemente corrupta— *para hacerla más perfecta*».[131]

Propongo la siguiente interpretación. Los ideales que se dan la vuelta, según Bobbio, son los concebidos y perseguidos de una forma que no tiene en cuenta seriamente la *existencia* y la *persistencia* de la «tosca materia». Se trata de los ideales de quienes creen poderla transformar y sustituir por un mundo nuevo, «radicalmente» nuevo, «completamente diferente», «perfecto». Es más, creen conseguir con ello el advenimiento del hombre nuevo, «del "nuevo Adán", es decir, el final de una corrupción, de una decadencia, de una degeneración de milenios», que «implica un segundo nacimiento, un "renacimiento"».[132] La aspiración de hacer nacer al hombre nuevo mediante la transformación radical de la sociedad distingue

130. *Infra*, p. 303.
131. *Il futuro della democrazia*, cit., Premessa a la primera edición, pp. XII-XIII [ed. cast., *El futuro de la democracia*, cit., p. 11].
132. *Infra*, p. 295.

a los que Bobbio ha llamado significativamente «los *inmodestos* defensores de la teoría revolucionaria»[133]. Resulta aquí pertinente una consideración, siquiera breve, sobre el «moderantismo» de Bobbio, proclamado y defendido por él con firme convicción. Como virtud *moral*, se expresa en la virtud de la templanza de la que ha compuesto un elogio[134]. Como postura *política* consiste en la tendencia «a la conciliación, a la mediación», que «rechaza los posicionamientos demasiado tajantes [...] de los extremismos opuestos»[135], y se manifiesta en el gradualismo reformista que consiste no tanto en no querer mirar muy arriba, ni en avanzar poco a poco, sino más bien en proceder, empíricamente, mediante prueba y error[136]. Y, de hecho, los ideales que, pese a no contar con garantía alguna de éxito, podrían no estar destinados al fracaso, a chocar contra la «tosca materia» o a pervertirse y quedar del revés, transformándose ellos mismos en «tosca materia», no son, según Bobbio, los poco elevados —¿acaso no son elevados los ideales de justicia y libertad?— sino los no excesivamente «inmodestos». Creo que se trata de los ideales que conservan la doble naturaleza (kantiana) de *piedra de toque* y de *idea regulativa* y que, como tales, permiten interpretaciones diferentes y siempre perfeccionables, y que inspiran tanto indefectibles y rigurosos juicios de valor sobre la realidad efectiva, como modelos prescriptivos dúctiles y flexibles, «adaptables» a la «tosca materia» sin que ello implique necesariamente cesión, perversión o degeneración.

En resumen, entre los ideales y la «tosca materia», en la concepción de Bobbio, existe una relación compleja que trataré de esquematizar en dos momentos (o «movimientos»). Por un lado, los ideales no pertenecen a un supermundo eterno y perfecto —y aquí radica el aspecto antiplatónico de la gran dicotomía de Bobbio—, surgen históricamente[137] de la elaboración de las diferentes nece-

133. *Infra*, p. 302.

134. Cf. N. Bobbio, *Elogio della mitezza*, ahora en Íd., *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Nuova Pratiche Editrice, Milano, 1998 [ed. cast., *Elogio de la templanza y otros escritos morales*, trad. de F. J. Ansuátegui Roig y J. M. Rodríguez Uribes, Temas de Hoy, Madrid, 1997].

135. Así figura en un escrito autobiográfico incluido en *De senectute*, cit., p. 147 [ed. cast., *De senectute*, cit., p. 183].

136. Bobbio analiza los caracteres de la «filosofía del reformismo» en su *Carlo Cattaneo y las reformas*, incluido en el presente volumen, en el que se corresponde con el capítulo XI. III.

137. Este aspecto «historicista» (en sentido amplio) de la visión de Bobbio se pone especialmente en evidencia en los ensayos dedicados a los derechos del hombre. Cf., por ejemplo, *infra*, pp. 437-439.

sidades de los hombres, de sus diferentes problemas, del sentimiento de insatisfacción por sus condiciones de vida, en resumen, de la infelicidad. Surgen de la misma «tosca materia» de la condición humana. Por otro lado, la dificultad de penetración de los ideales en la «tosca materia» del mundo depende, en parte, de la propia profundidad (objetiva) de las causas que los han hecho nacer, en parte, de la equivocada percepción (subjetiva) de esta misma profundidad, con frecuencia minusvalorada por quienes los persiguen, lo que puede conducir a que en el intento de curar a la materia de su «tosquedad» se acabe por actuar todavía más «toscamente» e infligir al mundo, guiados por la presunción de poderlo regenerar, mayores y diferentes males.

La realidad, los ideales, la historia

Querría, por último, tratar de aislar algunos de los términos de la que he denominado gran dicotomía del pensamiento de Bobbio, y de reconstruir su significado.

¿Qué significa, más exactamente, «tosca materia»?, ¿de qué es expresión metafórica? ¿En qué consiste la intratable y quizá irremediable «tosquedad de la materia», de la realidad efectiva, que los ideales deben tener en cuenta para no quebrarse o desaparecer? Tratar de contestar a esta pregunta implica aproximarse al núcleo más interior y resistente del proverbial pesimismo de Bobbio[138]. La respuesta no es fácil, pero creo que pueden indicarse con una cierta seguridad tres ingredientes en la concepción de Bobbio, o quizá tres raíces, de la negatividad o «maldad» del mundo, que se corresponde con tres aspectos de una antropología negativa, según la cual el hombre es un animal *violento*, un animal *pasional* y un animal *mentiroso*. En primer lugar, probablemente la violencia resulte imposible de eliminar del mundo humano. Desde siempre estallan entre los hombres conflictos que no se resuelven sin el recurso al uso de la fuerza. En este hecho cabe acaso buscar el origen primero y la razón de ser de la política. Ello no significa que la política esté destinada a ser siempre el exclusivo escenario de la voluntad de poder, sino que sería absurdo contraponer a esta dura realidad el

138. Gregorio Peces-Barba, en la presentación del curso de Santander, definió a Bobbio como «un pesimista biológico» (cf. el volumen de actas, antes citado en la n. 112, p. 25). Bobbio retoma y comenta esta definición en su réplica. Cf. *De senectute*, cit., p. 154 [ed. cast., *De senectute*, cit., p. 182].

sueño abstracto de una convivencia espontánea y armoniosa (como la que se produciría en una sociedad sin Estado). En segundo lugar, en el mundo de las relaciones sociales prevalecen las pasiones y los intereses particulares por encima de las razones universales. Y cuando estas últimas parecen comenzar a afirmarse, las primeras suelen terminar obteniendo una clamorosa victoria. Lo que no significa que el hombre pasional u *homo oeconomicus* esté destinado a triunfar siempre y en toda circunstancia sobre el hombre moral, sino que no es posible contraponerle el ideal espiritualizado de una sociedad compuesta de individuos desapasionados y desinteresados. En tercer lugar, «el hombre es un animal ideológico»[139] (entendida, en este caso, la noción de ideología en sentido peyorativo), es decir, mentiroso, que se engaña a sí mismo aduciendo, para justificarse u obtener el consenso para su propio comportamiento, motivaciones distintas de las verdaderas. Ello no significa que debamos resignarnos a la opacidad impenetrable y al engaño en las relaciones humanas, sociales y políticas, privadas o públicas, es decir, al reino del fraude, además de al de la fuerza y al de las pasiones. Significa que resultaría ingenuo confiar en la honestidad de las intenciones y en la sinceridad de las declaraciones de los hombres para construir una sociedad transparente.

¿Cuáles son los ideales de Bobbio? En este caso, la investigación resulta más fácil ya que el propio Bobbio los ha indicado explícitamente, más de una vez, mediante la tríada: *democracia, derechos del hombre y paz*. Y no resulta difícil reconstruir, en sus líneas principales, la relación de contraposición entre los tres «ideales» y las tres dimensiones de la «tosca materia» que he señalado al contemplar el rostro negativo de la antropología de Bobbio (el que mira a la «madera torcida»). La aspiración a la paz se opone al reino de la violencia, el principio universalista de los derechos del hombre se opone al mundo particular de las pasiones y de los intereses, la idea de la democracia como transparencia, como «gobierno público en público»[140], se opone a la cortina «ideológica» de los engaños y de la opacidad del poder. Ahora bien, Bobbio también ha subrayado la interdependencia de los tres ideales entre sí, en el sentido de que la persecución coherente de cada uno de ellos obliga

139. Así lo afirma textualmente Bobbio en la voz «Scienza politica» incluida en el volumen A. Negri (ed.), *Scienze Politiche 1 (Stato e politica)*, de la *Enciclopedia Feltrinelli Fischer*, Feltrinelli, Milano, 1970, p. 440.

140. *Il futuro della democrazia*, cit., p. 76 [ed. cast., *El futuro de la democrazia*, cit., p. 65]. Pero cf. *infra*, pp. 339, 342.

a perseguir también los otros, y que la propia definición de cada uno exige el uso de nociones correspondientes a los otros dos:

> Derechos humanos, democracia y paz son tres elementos necesarios del mismo movimiento histórico: sin derechos humanos reconocidos y protegidos no hay democracia; sin democracia no existen las condiciones mínimas para la solución pacífica de los conflictos. Con otras palabras, la democracia es la sociedad de los ciudadanos, y los súbditos se convierten en ciudadanos cuando se les reconocen algunos derechos fundamentales; habrá una paz estable, una paz que no tenga la guerra como alternativa, sólo cuando seamos ciudadanos no ya solamente de este o aquel Estado, sino del mundo[141].

Lo que implica que el diseño (la *determinatio*) de *cada uno* de los tres ideales corresponde de forma implícita o explícita a la antítesis (a la *negatio*) de *los tres* aspectos de la «tosca materia». Como confirmación de ello querría recordar, añadiéndola a las clarificadoras reconstrucciones bobbianas del concepto de democracia que es posible encontrar en el presente volumen, la que la define brevemente como «gobierno mediante el control y el consenso» y como «sustitución de la fuerza por la persuasión»[142]. La antítesis entre los elementos de esta definición del ideal democrático y los tres ingredientes de la «tosca materia» resulta obvia. Frente a la fuerza, la persuasión; frente a la opacidad, la transparencia, sin la que ningún control del poder resulta posible; frente a la prevalencia de los intereses parciales, el consenso alcanzado por la mediación y el compromiso.

Se podrían recordar muchísimas otras citas para demostrar la riqueza y claridad, en la obra bobbiana, del contenido de la «gran dicotomía» entre «ideales» y «tosca materia», y al tiempo, para comprobar que en Bobbio «la necesidad de realismo» nunca corre el riesgo de hacer menguar «el deber de colocar en todo momento

141 N. Bobbio, *L'Età dei diritti*, cit., Introduzione, pp. VII-VIII [ed. cast. *El tiempo de los derechos*, cit., p. 14]. Cf. también Id., *De senectute*, cit., pp. 164-165 [ed. cast., *De senectute*, cit., pp. 199-201]. Pero cf., por último, en el presente volumen, para la conexión entre democracia y derechos del hombre, pp. 331, 333; para la conexión entre derechos y paz, pp. 454-458.

142 Esta definición aparece en el contexto de una caracterización del fascismo como «antidemocracia» en un ensayo sobre «Il regime fascista» de 1964, incluido ahora como capítulo primero del libro de Bobbio, *Dal fascismo alla democrazia*, Baldini & Castoldi, Milano, 1997, p. 42.

por encima de la realidad» ciertos ideales[143]. Lo que no constituye —insisto— una aporía en su obra (aunque expresa su tensión fundamental), ya que el «realismo» de Bobbio no es un *hiperrealismo*, como el de las diferentes «escuelas de la sospecha» reticentes a otorgar credibilidad a los ideales en general. Para Bobbio, los ideales que progresivamente aparecen en la historia, en toda su variedad y contradicción recíprocas, no son sólo engaños y autoengaños, sombras ilusorias, *fumus* evanescente que acompaña a las vicisitudes humanas, sino, por el contrario, parte integrante y constituyente de la propia realidad del mundo humano, son el hemisferio «celeste», es decir, «noble y alto» por emplear los términos de Pasternak del universo histórico. En otras palabras, Bobbio considera los ideales, pese a ser tan diferentes entre sí y valorables de forma diversa, como verdaderos ideales —acogiendo unos y rechazando otros, naturalmente— y no como simples ideologías en sentido peyorativo (al que, sin embargo, ha dedicado mucha atención, especialmente mediante el estudio de Pareto). Es decir, que no reduce, sin más, la categoría de los ideales a la de las «razones especiosas», a la de las mendaces justificaciones a posteriori, máscaras que hay que arrancar para poder contemplar el verdadero rostro de la realidad. También los ideales son, o mejor dicho, pueden ser, «verdaderos», en un doble sentido. Tanto en el sentido de que «existen» —es decir, que nacen y renacen continuamente en la historia— auténticos ideales, que no pueden considerarse meramente ilusiones y falsas representaciones (pese a que sus pretendidas «verdades» sean múltiples y con frecuencia incompatibles entre sí), como en el sentido de que son efectivos y reales, como, de todos modos, son igualmente efectivos y reales, del lado opuesto de la dicotomía, las construcciones mendaces del «animal ideológico», a las que Pareto denominaba «derivaciones». Creo que puede afirmarse, adoptando una nueva metáfora, que Bobbio considera a los ideales como una fuente (aunque no la única) de energía dinámica que recorre, sacude y empuja la realidad. Sin embargo, el realismo sustancial de Bobbio —fruto o, por así decir, destilado de su conocimiento histórico, de la investigación objetiva, de la consideración desencantada de los hechos, es decir, del realismo metodológico— impide cualquier ingenua fe en la fuerza de los empujes ideales, mostrando la intensidad de la resistencia de la realidad, las oposi-

143 Se trata de expresiones que Bobbio emplea con referencia a Benedetto Croce (en el ensayo «Il nostro Croce» de 1991, ahora en *Dal fascismo alla democrazia*, cit., p. 230). Creo que resultan igualmente apropiadas referidas al propio Bobbio.

ciones provenientes de otras fuentes de energía, como las pasiones y los intereses, y la eficacia de sus medios, la violencia y el engaño, a los que la acción pasional e interesada recurre con frecuencia. Ciertamente, el realismo invita al pesimismo, abiertamente manifestado por Bobbio aunque no *profesado*. Se trata nuevamente de palabras de Bobbio que invitan a «no [...] ser tan pesimista como para abandonarse a la desesperación» (pero «tampoco tan optimista como para hacerse presuntuoso»)[144]. De aquí la permanente reafirmación de la aspiración ilustrada —profundamente laica y consciente de sus límites— de un «mundo más cívico y más humano»[145].

Acerca del presente volumen

Pese a no haberse aproximado nunca en exceso a la elaboración definitiva de una obra titulada *Teoría general de la política*, en algunas ocasiones[146] Bobbio ha ilustrado el proyecto, trazando su diseño ideal en diferentes versiones y con importantes variantes. Comparando las diferentes versiones de dicho diseño creo que es posible reconocer una estructura constante. La del reparto de las principales esferas temáticas en las que habría que articular dicha obra. El tema inicial, de carácter introductorio, sería el de la comparación entre la perspectiva filosófica, la científica y la histórica del universo político, que conduce a trazar el «mapa de los enfoques», como Bobbio lo ha denominado. El tema se desarrolla fundamentalmente en las dos parejas de escritos metateóricos provenientes, respectivamente, de comienzos de los años setenta y de finales de los ochenta, examinados en los epígrafes iniciales de la presente introducción[147]. La primera gran división hace referencia al ámbito conceptual en que está incluida la esfera política, el ámbito más amplio de los fenómenos sociales, y plantea fundamentalmente el

144. N. Bobbio, *L'età dei diritti*, cit., p. 43 [ed. cast., *La edad de los derechos*, cit., p. 83].

145. Extraigo la expresión, nuevamente, del libro *Dal fascismo alla democrazia*, cit., p. 42.

146. Me refiero, fundamentalmente, a algunos seminarios de los primeros años ochenta de los que no existe testimonio escrito, más allá de la referencia indirecta ofrecida por Luigi Bonanate y yo mismo en la Introducción al volumen colectivo *Per una teoria generale della politica* (citado en la nota 5), pp. 7-9.

147. Se encuentran en el capítulo I del presente volumen, en el que he reunido en un único trabajo el primero ensayo con amplios extractos del segundo, y suprimido algunas partes del tercero, para evitar repeticiones con el cuarto.

problema de la determinación del espacio que ocupa en él la categoría de la política mediante su distinción de conceptos afines y opuestos. Se trata del problema de los «confines de la política», es decir, de un lado, de la relación entre política y sociedad y, de otro, de las relaciones entre política y moral, y entre política y derecho. Los diferentes aspectos de este problema han sido tratados por Bobbio en numerosísimas contribuciones y, principalmente, en los dos «esbozos» sistemáticos (también éstos ampliamente analizados en la presente introducción) de los que cabe deducir el esquema general de lo que ha denominado el «mapa de las áreas»: la voz «Política», redactada a mediados de los años setenta para el *Diccionario de política* de Utet, y un ensayo titulado *La política* aparecido en un volumen colectivo de 1987, pero redactado algunos años antes[148]. La segunda gran división se dedica al análisis de los conceptos incluidos en el concepto de política, mediante la identificación y el estudio de los «temas recurrentes», es decir, de las cuestiones políticas fundamentales continuamente retomadas en la historia de la filosofía de todos los tiempos —aunque con variedad y novedad en los puntos de vista— y, por ello, reconducibles a las preguntas más generales, y a las numerosas preguntas específicas en que pueden descomponerse. Dichas cuestiones han sido afrontadas por Bobbio en innumerables escritos, que pueden considerarse los «fragmentos» de su teoría general de la política, y también en un amplio esbozo sistemático, ya varias veces señalado: la voz «Estado» redactada para la *Enciclopedia Einaudi*, en la que explora las articulaciones internas del universo político —los «conceptos incluidos»— a partir del de Estado, mediante las teorías del poder, de la legitimidad, de las formas de gobierno y de las formas de cambio político. Una verdadera «política *in nuce*»[149].

Al elaborar el presente volumen, no ha resultado difícil seguir la senda del proyecto de Bobbio en lo que se refiere a las dos primeras esferas temáticas. Los escritos de metateoría constituyen, en la obra bobbiana, un conjunto perfectamente delimitado, y los dedicados a

148. Se corresponden con los capítulos III.1 y IV.1 del presente volumen.

149. A diferencia de los dos primeros, este esbozo sistemático de la teoría general no aparece recogido en el presente volumen, principalmente por razones de oportunidad, por haber aparecido en Italia no hace mucho, en 1995, una segunda edición del libro que lo incluye (*Stato, governo, società*, citado en la n. 6) y, sobre todo, por otras dos razones, complementarias entre sí y opuestas: por un lado, se trata de un escrito muy amplio, desproporcionado con relación a la «medida breve» de los ensayos de Bobbio; por otro, la enormidad de la materia se comprime en las líneas generales de una síntesis admirable, pero esencial.

la definición del concepto de política y de sus confines, objeto general y mudo por excelencia de la teoría, están representados sobre todo, aunque no sólo, en los dos primeros esbozos ya recordados, que fueron concebidos (también) con la vista puesta en la metateoría. En lo relativo a la tercera esfera temática, mucho más amplia que las otras, que incluye las complejas articulaciones internas de la problemática política, he considerado que no debía seguir el orden de los temas del tercer esbozo, la voz «Estado», como un esquema vinculante, sino considerarlo, junto con las otras versiones del proyecto (al que me he referido al inicio de este epígrafe), como una indicación para rastrear en la infinidad de estudios que componen la obra de Bobbio, los «fragmentos» de su teoría general de la política. Y decidí recolectar los fragmentos antes de plantearme el problema de su diseño sistemático definitivo, en la convicción de que las indicaciones sobre la estructura formal debían adaptarse al contenido de los elementos al menos en la misma medida que el contenido a la forma.

Frente al problema de la selección de los fragmentos, he experimentado, como en ninguna otra ocasión, *l'embarras du choix*. Para elegir los cuarenta ensayos finalmente seleccionados me he guiado por dos criterios principales no siempre fáciles de combinar: la ejemplaridad y la novedad. Por un lado, cada uno de los escritos aquí incluidos en el diseño de la teoría general expresa, a mi juicio, de forma completa el pensamiento de Bobbio sobre el tema concreto al que se dedica, y ninguno de los temas tratados en los diferentes escritos puede considerarse marginal respecto a la concepción general de la política de Bobbio. Por otro lado, dado que sobre muchos temas Bobbio ha vuelto a reflexionar varias veces en el curso de su larga vida de estudio, y ha recogido progresivamente gran parte de sus ensayos en numerosos volúmenes temáticos, parciales con relación a la teoría general, he tratado de seleccionar sobre todo los escritos «dispersos» (en revistas, volúmenes colectivos, diccionarios, enciclopedias, etc.), es decir, los que por diferentes razones habían escapado a las recopilaciones. Así, para completar el diseño sistemático de la teoría, sólo en unos pocos casos he extraído de alguna de estas recopilaciones un escrito, y más de uno, sólo en el caso de que hayan contado con una menor difusión[150]. También he tenido la

150. Me refiero, sobre todo, a *Il dubbio e la scelta. Intellettuali e potere nella società contemporanea*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1993 [trad. cast. de C. Revilla Guzmán, *La duda y la elección: intelectuales y poder en la sociedad contemporánea*,

suerte de poder recuperar dos ensayos inéditos y otros cuasi-invisibles o completamente desaparecidos de circulación[15]. En resumen, he tratado de privilegiar en la selección a los textos poco (o nada) conocidos, pero en ningún caso «menores».

Ninguno de los escritos seleccionados se superpone con otro por el tema específico tratado, con la única excepción de los dos esbozos sistemáticos dedicados al concepto de política que representan, sin embargo, como he mostrado en su lugar, recorridos diferentes dentro de la misma área problemática. Ahora bien, dado que los temas de cada ensayo son contiguos entre sí y objetivamente interconectados, los textos originales presentaban, inevitablemente, ciertas superposiciones parciales, que he tratado de eliminar, en lo posible, sin desfigurar la trama del discurso. Por otro lado, he excluido del texto, con una sola e importante excepción, las referencias directas e indirectas a la ocasión que dio origen a cada uno de ellos (participación en seminarios, debates, etc.). Dicha excepción es el ensayo *De la libertad de los modernos comparada con la de los posteriores* tantas veces recordado en las páginas anteriores, en cuyo *incipit* se hace referencia a la polémica con Della Volpe y, más en general, al debate con los intelectuales comunistas de los años cincuenta, y no ha sido eliminada, no sólo por la objetiva dificultad de hacerlo, sino porque permite comprender mejor el sentido de la argumentación de Bobbio.

Ciertamente, no ha sido posible, muy al contrario, borrar los ecos de la situación histórica en que se concibió cada uno de los ensayos, ni tampoco habría resultado oportuno. Dado que estos ensayos, convertidos aquí en elementos de una teoría general de la política, fueron escritos en el curso de más de cuarenta años, ello podría, acaso, inducir en el lector un cierto sentido de desorienta-

Paidós, Barcelona, 1998), que no ha contado con una notoriedad comparable a la de la mayor parte de las recopilaciones de ensayos bobbianos.

15. Es totalmente inédito el ensayo aquí titulado *De la ideología democrática a los universales procedimentales* (cap. VIII. I) que reproduce el texto mecanografiado de una conferencia sobre *Democracia y Europa*, pronunciada en Bogotá en 1987. Puede considerarse inédito también el ensayo aquí titulado *Democracia y conocimiento* (cap. VII. II), extraído de un opúsculo de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Autónoma de Barcelona, de fecha 1986, que no ha tenido difusión. Puede considerarse cuasi-invisible el ensayo sobre *Progreso científico y progreso moral* (cap. XII. III), extraído de un opúsculo de la Fundación Giovanni Agnelli de Turín (que contiene una versión compendiada y mejorada del discurso pronunciado por Bobbio, con motivo de la concesión del Premio Agnelli en 1995), impreso en 1997 pero distribuido exclusivamente en unos pocos ejemplares.

ción temporal. Tras algunas dudas, he decidido no indicar junto al título de cada uno de ellos la fecha de su redacción[152] (que, obviamente, figura en el correspondiente «Elenco de fuentes»). En una obra como ésta, el criterio principal debe ser el sistemático, no el cronológico. Por otro lado, en una reflexión sobre la política no puede no reflejarse, en cierta medida su propio tiempo, lo cual no quiere decir necesariamente que sea prisionera de la misma. Buena parte de los escritos que componen el presente volumen, fueron concebidos en las largas décadas de la división del mundo político en dos bloques, y en el seno de un panorama cultural en el que destacaba la presencia del marxismo. Ambos escenarios han desaparecido en la actualidad. Todo ello tiene una amplia influencia, por ejemplo, en el largo ensayo sobre el concepto de *Paz*, en el de las *Relaciones internacionales y marxismo* o en el de *Reforma y revolución*[153]. Sin embargo, los análisis que en ellos se contienen no han perdido, a mi juicio, interés ni, especialmente, validez general.

Llego, así, al diseño general. Tras haber explorado ampliamente el laberinto de la bibliografía bobbiana para extraer los materiales de una teoría general de la política, he considerado que podía distribuirla en seis *partes*. Por mor de la simetría, he articulado cada una de las partes en dos *capítulos*, y subdividido cada capítulo en tres *secciones*. Los pares de capítulos de los que se compone cada parte no son parejas de términos opuestos, sino de términos afines, unidos por la contigüidad del tema (es, más bien, el tema de cada capítulo el que podría encontrar formulación implícita o explícita en una dicotomía). Las tríadas de secciones en que se organiza cada capítulo muestran aspectos complementarios o desarrollos diferentes del tema. El instinto de las combinaciones aconsejaría presentar las seis partes de la división general también como un par de tríadas o como una tríada de parejas. Pero resultaría exagerado. Cada una de las secciones, por último, incluye, generalmente, un solo ensayo de Bobbio, si bien algunas secciones, como ya he advertido, son el resultado de la recomposición de dos escritos, homogéneos en cuanto al tema abordado, en uno sólo.

La primera parte, dedicada a la filosofía política y a las lecciones de los clásicos, y la segunda, dedicada al concepto general de

152. Con la excepción de los pares de textos breves, redactado cada uno de ellos con una cierta lejanía temporal respecto al que le acompaña, que he reconvertido en unidades de discurso (correspondientes a los capítulos VI. II, IX. III y X. III), ya que representan desarrollos de un mismo tema o de temas complementarios.

153. Corresponden, respectivamente, a los caps. X. I, X. II y XI. I.

política y a los confines de la política, se inspiran directamente en los dos primeros puntos del proyecto delineado por Bobbio (y presente en todas sus variantes), es decir, se corresponde, respectivamente, con el «mapa de los enfoques» y el «mapa de la área». En cuanto al tercer mapa, el de los conceptos «incluidos» en el área de la política, lo he subdividido en las cuatro partes restantes, reservando la tercera a los valores y las ideologías, la cuarta a la democracia desde el doble aspecto de sus principios fundamentales y de sus técnicas, la quinta a los derechos del hombre y a la paz, y la sexta a las formas de cambio político y a la filosofía de la historia. El lector que me haya seguido hasta aquí reconocerá de inmediato en los temas de las partes cuarta y quinta, los derechos y la paz, los «ideales de Bobbio». Insisto en que éstos aparecen en la teoría general no tanto como tales, sino —junto con los valores y las ideologías a que se dedica la tercera parte— como conceptos fundamentales del universo político, de los que Bobbio analiza los diferentes significados descriptivos y reconstruye la complejidad de sus problemas. Querría subrayar de nuevo que la parte cuarta, dedicada a un solo concepto, la democracia, se justifica no sólo porque se trata del tema al que se vincula principalmente la fama de la obra de Bobbio, sino porque ocupa aquí el lugar (*pars pro toto*) de la teoría de las formas de gobierno, tema recurrente y siempre considerado por Bobbio como un aspecto esencial de la teoría general de la política, junto al de las formas de cambio político, incluido, aquí, en la sexta parte.

Antes de concluir, debo recordar que el presente volumen se ha visto precedido de una amplia antología de escritos políticos (veintiséis en total, la mayor parte de los cuales aparecen aquí reproducidos) publicada en México por el Fondo de Cultura Económica en 1996, editada por José Fernández Santillán y titulada *Norberto Bobbio: el filósofo y la política*. En las largas jornadas de debate en las que Fernández y yo elaboramos conjuntamente el proyecto de dicho libro, recurriendo naturalmente a los consejos de Bobbio, nació también la idea de repensar su diseño sistemático, en la idea de preparar un volumen todavía de mayor riqueza y claridad. Dicha antología, por tanto, constituye un precedente no sólo cronológico del presente volumen, que debe, por ello, mucho al trabajo de Fernández Santillán[154].

154. Querría recordar, igualmente, la antología de doce ensayos bobbianos *Elementi di politica*, editada por Pietro Polito (publicada por Einaudi Scuola, Milano, 1988), con finalidad prioritariamente didáctica.

Por último, los agradecimientos. Este volumen nunca habría llegado a término sin la ayuda de Piero Meaglia. Además de haberme acompañado y apoyado en todas las fases del trabajo (habiendo sido la principal víctima de mis dudas), Meaglia se ha ocupado de controlar todos, en verdad *todos*, los textos citados por Bobbio en los diferentes ensayos, de indicar las nuevas ediciones y traducciones de los textos correspondientes, posteriores a los empleados por Bobbio en cada ocasión, de recoger toda la información para la revisión, la normalización e integración (no pequeña) del aparato de las notas. De la redacción de dicho aparato soy, naturalmente, el único responsable. Valentina Pazè ha redactado el índice analítico con un extraordinario trabajo de síntesis de los análisis conceptuales de Bobbio, descubriendo una apretadísima trama de correspondencias y conexiones. Estoy seguro de que este índice resultará un instrumento precioso para el lector. El mérito corresponde exclusivamente a Pazè. También en este caso, de la redacción definitiva y de sus eventuales errores, soy el único responsable.

Este libro, no se tome como una paradoja, está dedicado a su autor, cercano a los noventa años.

Verolengo, 28 de agosto de 1999.

[Traducción de Antonio de Cabo y Gerardo Pisarello]

ELENCO DE LAS FUENTES

Advertencia del editor

En el presente volumen aparecen recogidos 40 ensayos de Norberto Bobbio, la mayor parte de los cuales se reproduce íntegramente. Cada uno de ellos se corresponde, normalmente, con una de las tres secciones en que se articula cada uno de los doce capítulos. Son excepción a esta regla cuatro secciones cuyo texto resulta de la composición de dos ensayos o de amplios extractos de varios. No siempre el título de las secciones se corresponde con el de los ensayos originales. Las modificaciones introducidas por el editor respecto a los textos originales, consisten en correcciones normalmente formales y en ciertas revisiones destinadas a evitar, en lo posible, las repeticiones.

Las fuentes se indican a continuación en el orden en que figuran en el presente volumen, indicando el capítulo y sección correspondientes.

Capítulo I. LA FILOSOFÍA POLÍTICA

I. «Dei possibili rapporti tra filosofia politica e scienza politica», en AA.VV., *Tradizione e novità della filosofia della politica*, Laterza, Bari, 1971, pp. 23-29; «Considerazioni sulla filosofia politica». *Rivista italiana di scienza politica* I/2 (1971), pp. 368-371, 376-379
II. «Per un mapa della filosofia politica», en D. Fiorot (ed.), *La filosofia politica*, Giappichelli, Torino, 1990, pp. 5-7, 13-23.
III. «Ragioni della filosofia politica», en S. Rota Ghibaudi y F. Barcia (eds.), *Studi in onore di Luigi Firpo*, F. Angeli, Milano, 1990, vol. IV, pp. 175-188.

Capítulo II. LA LECCIÓN DE LOS CLÁSICOS

I. «Kant e le due libertà», en N. Bobbio, *Da Hobbes a Marx*, Morano, Napoli, 1965, [3]1974, pp. 147-163.

II. «Marx, lo stato e i classici»: *Mondoperaio* 36/12 (1983), reimp. en AA. VV., *Marx e il mondo contemporaneo*, Editori Riuniti, Roma, 1986.
III. «La teoria dello stato e del potere», en P. Rossi (ed.), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Einaudi, Torino, 1981, pp. 215-246.

Capítulo III. POLÍTICA Y MORAL

I. «Politica», voz del *Dizionario di politica*, dirigido por N. Bobbio y N. Matteucci, Utet, Torino, 1976.
II. «Etica e politica», en N. Bobbio, *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Pratiche Editrice, Milano, 1998, pp. 51-87.
III. «Il buongoverno»: *Belfagor* XXXVII/1 (1982), reimp. *Atti dell'Accademia Nazionale di Lincei*, CCCLXXVIII, vol. VIII, fasc. 5, Roma, 1983.

Capítulo IV. POLÍTICA Y DERECHO

I. «La politica» en V. Castronovo y L. Gallino (eds.), *La società contemporanea*, Utet, Torino, 1987, vol. I, pp. 567-587.
II. «Dal potere al diritto e viceversa»: *Rivista di filosofia* (1981), reimp. en N. Bobbio, *Diritto e potere. Saggi su Kelsen*, Esi, Napoli, 1992, pp. 141-155.
III. «La resistenza all'oppressione, oggi», en N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990, [3]1997, pp. 157-177.

Capítulo V. VALORES POLÍTICOS

I. «Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri», en N. Bobbio, *Politica e cultura*, Einaudi, Torino, 1955, pp. 160-194.
II. «Eguaglianza ed egualitarismo»: *Rivista internazionale di filosofia del diritto* LIII/3 (1976), reimp. en AA. VV., *Eguaglianza ed egualitarismo*, Armando, Roma, 1978, pp. 13-25.
III. «Sulla nozione di giustizia»: *Teoria politica* I/1 (1985), pp. 7-19.

Capítulo VI. IDEOLOGÍA

I. «Libertà fondamentali e formazioni sociali»: *Politica del diritto* VI/4 (1975), pp. 431-455.
II. «Transizione e trasmutazione» (1978), en AA. VV., *Nonviolenza e marxismo*, Libreria Feltrinelli, Milano, 1981, pp. 102-111; «L'utopia capovolta», en *La Stampa*, 9 de junio 1989, reimp. en N. Bobbio, *L'utopia capovolta*, Editrice La Stampa, Torino, 1990, pp. 127-130.
III. «Introduzione. Tradizione ed eredità del liberalsocialismo», en M. Bovero, V. Mura y F. Sbarberi (eds.), *I dilemmi del liberalsocialismo*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1994, pp. 45-59.

Capítulo VII. DEMOCRACIA: LOS FUNDAMENTOS

I. «La democrazia dei moderni paragonata a quella degli antichi (e a quella dei posteri)». *Teoria politica* III/3 (1987), pp. 3-17.
II. *Democrazia e scienze sociali* [opúsculo], Facultat de Ciències Polítiques i Sociologia, Bellaterra (Barcelona), 1986.
III. «Democrazia e segreto», en P. Fois (ed.), *Il trattato segreto*, Cedam, Padova, 1990, pp. 16-31.

Capítulo VIII. DEMOCRACIA: LAS TÉCNICAS

I. «Democrazia ed Europa», texto mecanografiado inédito de una conferencia celebrada en Bogotá en 1987.
II. «La regola di maggioranza: limiti e aporie»: *Fenomenologia e società* IV/13-14 (1981), reimp. en N. Bobbio, C. Offe y S. Lombardi, *Democrazia, maggioranza e minoranze*, Il Mulino, Bologna, 1981, pp. 33-72.
III. «Rappresentanza e interessi», en G. Pasquino (ed.), *Rappresentanza e democrazia*, Laterza, Roma-Bari, 1988, pp. 1-27.

Capítulo IX. DERECHOS DEL HOMBRE

I. «Dalla priorità dei doveri alla priorità dei diritti»: *Mondoperaio* 41/3 (1988), pp. 57-60.
II. «Eguaglianza e dignità degli uomini», en AA. VV., *Diritti dell'uomo e Nazioni Unite*, Cedam, Padova, 1963, reimp. en N. Bobbio, *Il terzo asente*, Sonda, Torino, 1989, pp. 71-83.
III. «I diritti dell'uomo e la pace», en AA. VV., *La pace*, Edizioni Cens, Liscate (Milano), 1982, reimp. en N. Bobbio, *Il terzo asente*, Sonda, Torino, 1989, pp. 92-96; «Sui diritti sociali», en Neppi Modona (ed.), *Cinquant'anni di Repubblica italiana*, Einaudi, Torino, 1996, pp. 115-124.

Capítulo X. PAZ Y GUERRA

I. «Pace. Concetti, problemi e ideali», en *Enciclopedia del Novecento*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, 1989, vol. VIII, pp. 812-824.
II. «Rapporti internazionali e marxismo», en AA. VV., *Filosofia e politica. Scritti dedicati a Cesare Luporini*, La Nuova Italiana, 1981, pp. 301-318.
III. «Per una teoria dei rapporti tra guerra e diritto» (1966), en AA. VV., *Scritti in memoria di Antonio Giuffrè*, vol. I., Giuffrè, Milano, 1967, pp. 91-98, «La pace attraverso il diritto» (1983), en N. Bobbio, *Il terzo asente*, Sonda, Torino, 1989, pp. 126-135.

Capítulo XI. CAMBIO POLÍTICO

I. «Riforme e rivoluzione», en P. Farneti (ed.), *Il mondo contemporaneo*, vol IX/2: *Politica e società*, La Nuova Italia, Firenze, 1979, pp. 744-759
II. «La rivoluzione tra movimento e mutamento»: *Teoria politica* V/2 3 (1989), pp. 3-21.
III. «Carlo Cattaneo e le riforme»: *Critica sociale* LXVI/7 (1974), reimp. en C. G. Lacaita (ed.), *L'opera e l'eredità di Carlo Cattaneo* I. *L'opera*, Il Mulino, Bologna, 1975, pp. 11-35.

Capítulo XII. FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

I. «Grandeza e decadenza dell'ideologia europea»: *Lettera internazionale* III/9-10 (1986), reimp. en N. Bobbio, *Il dubbio e la scelta*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1993, pp. 213-223.
II. «Né con loro, né senza di loro»: *Nuvole* II/3 (1992), reimp. en N. Bobbio, *Il dubbio e la scelta*, La Nuova Italia Scientifica, Roma, 1993, 213-223.
III. *Progresso scientifico e progresso morale* [opúsculo], Fondazione Giovanni Agnelli, Torino, 1995 [1997].

Parte I

LA FILOSOFÍA POLÍTICA Y LA LECCIÓN DE LOS CLÁSICOS

Capítulo I

LA FILOSOFÍA POLÍTICA

I. SOBRE LAS POSIBLES RELACIONES ENTRE FILOSOFÍA POLÍTICA Y CIENCIA POLÍTICA

El problema de las relaciones entre la filosofía política y la ciencia política tiene muchas caras, porque, aunque permanezca fijo el significado de uno de los dos términos, a saber, el de «ciencia política», entendido como estudio de los fenómenos políticos realizado con la metodología de las ciencias empíricas y utilizando todas las técnicas de investigación propias de la ciencia del comportamiento, si el otro, «filosofía política», se emplea, como sucede con frecuencia, con significados distintos, las relaciones entre ellos se plantean inevitablemente de manera diferente.

La finalidad principal de las siguientes páginas es mostrar que a cada acepción del término «filosofía política» corresponde una manera diferente de presentar el problema de las relaciones entre filosofía política y ciencia política y, por consiguiente, poner en guardia a todo aquel que crea que la cuestión tiene una única solución. Creo que un planteamiento de esta naturaleza puede servir, entre otras cosas, para poner en evidencia una de las razones de la confusión que reina en la materia.

Me parece que pueden distinguirse por lo menos cuatro significados diferentes del término «filosofía política».

1. La manera más tradicional y corriente de entender la filosofía política es concebirla como la descripción, diseño y teorización

de la óptima república, o si se quiere, como la construcción de un modelo ideal de Estado fundado en algunos postulados éticos últimos, sin preocuparnos de cuándo y cómo pueda ser efectivo y totalmente realizado. Pertenecen a esta misma forma de pensamiento ciertas «utopías al revés» de las que ha habido ejemplos conocidos sobre todo en el último siglo, que consisten en la descripción no de la óptima, sino de la peor república o, si se desea, del modelo ideal del Estado que *no debe* realizarse.

2. Una segunda forma de comprender la filosofía política es considerarla como la búsqueda del fundamento último del poder, que nos permite responder a las preguntas «¿a quién debo obedecer?» y «¿por qué?». Se trata del bien conocido problema de la naturaleza y función de la obligación política. Bajo esta acepción, el problema de la filosofía política se resume en la solución de la cuestión de la justificación última del poder, o, en otras palabras, en la determinación de uno o más criterios de *legitimidad* del poder. Cuando se hace referencia, por ejemplo, a la filosofía política moderna y se menciona a escritores como Hobbes y Locke, Rousseau y Kant, De Maistre y Hegel, se hace referencia a teorías que, partiendo generalmente de supuestos filosóficos sobre la naturaleza humana, la sociedad y la historia, aspiran a esgrimir buenas razones, incluso las mejores, por las cuales el poder debe (o no debe en determinados casos) ser obedecido, es decir, se proporciona una justificación de la obligación política y se delimita su ámbito propio. De conformidad con esta acepción, todas las filosofías políticas se podrían clasificar según los diversos criterios de legitimación del poder que han sido en cada momento adoptados.

3. Por «filosofía política» también se puede entender la determinación del concepto general de «política», como actividad autónoma, manera o forma del espíritu, como habría dicho un idealista, que tiene sus particulares características que la distinguen tanto de la ética como de la economía, el derecho o la religión. De la misma forma, se dice que la tarea de la filosofía del derecho es la determinación del concepto mismo de derecho. Tengo la impresión de que éste ha sido, sobre todo por influencia de Croce (quien evocaba a Maquiavelo como el descubridor de la disciplina de la política), el sentido predominante en Italia. Cuando entre nosotros se habla de filosofía política, el pensamiento se dirige inmediatamente no tanto al problema de la obligación política, como haría un estudioso inglés, sino al problema de la distinción entre política y moral,

entre razón individual y razón de Estado, a la cuestión de si la conducta política posee sus propias leyes, si está sujeta a criterios propios de valoración, si el fin justifica los medios, si los Estados se pueden gobernar con padrenuestros; o, como hoy se diría, si existe una ética colectiva distinta de la ética individual, o, siguiendo la terminología weberiana, si el hombre político sigue la ética de la responsabilidad o la de las convicciones, etc.

4. La difusión del interés por los problemas epistemológicos, lógicos, lingüísticos, y en general metodológicos, ha hecho surgir una cuarta manera de hablar de la filosofía política: la filosofía política como discurso crítico, construido sobre los presupuestos, condiciones de verdad y pretensiones de objetividad o no valoración de la ciencia política. En este sentido, se puede hablar de filosofía política como *metaciencia*, esto es, como un estudio de la política a un segundo nivel, que no es el nivel directo de la investigación científica entendida como estudio empírico de los comportamientos políticos, sino el indirecto de la crítica y la legitimación de los procedimientos por medio de los cuales se lleva a cabo la investigación en el primer nivel. Esta acepción de filosofía política comprende la tendencia de la filosofía analítica hacia la disolución de aquélla en el análisis del lenguaje político.

No es difícil darse cuenta de que el problema de las relaciones entre la filosofía política y la ciencia política asume aspectos diferentes según se tome en consideración una u otra de las acepciones de filosofía política antes señaladas.

Cuando por filosofía política se entiende la teoría de la óptima república, la relación con la ciencia política es de neta oposición. Mientras la ciencia política tiene una función esencialmente descriptiva o explicativa, la filosofía como teoría de la óptima república desempeña un papel primordialmente prescriptivo: el objeto de la primera es la política tal cual es (la «verdad efectiva»); el propósito de la segunda es la política como debería ser. Dicho de otra forma: se trata de dos maneras diferentes de considerar el problema político, de dos puntos de vista autónomos uno del otro, o, si se quiere, de dos caminos que no están destinados a encontrarse. La proyección hacia el futuro de la filosofía como teoría de la óptima república es la utopía; la misma proyección hacia el futuro de la ciencia política asume el aspecto de «futurible». El diseño utópico es el proyecto de un Estado que *debe ser* en el sentido moral de «debe»; la futurología es la previsión de un Estado que *debe ser* en

el sentido naturalista de «debe». El Estado utópico es deseable pero podría no realizarse; el Estado futuro podría acaso no ser deseable pero es el que necesariamente debe verificarse si la previsión es científicamente exacta. En el paso de la posición filosófica a la científica, la utopía se resuelve en futurología.

En la segunda acepción de acuerdo con la cual por filosofía política se entiende una teoría sobre la justificación o legitimación del poder, la relación entre la filosofía política y la ciencia política es mucho más estrecha. Aquí el problema filosófico presupone el análisis de los fenómenos reales del poder, que estimamos de competencia del científico de la política. Por otra parte, el estudio realista del poder no puede dejar de desembocar en el problema (que tradicionalmente ha sido considerado propio de la filosofía) de los criterios de legitimidad, esto es, de las razones últimas por las que un poder es y debe ser obedecido. La obra de Hobbes, que en muchos aspectos es un análisis empírico del comportamiento político, ha sido llamada con razón una gramática de la obediencia. En la *Filosofía del derecho* de Hegel es extremadamente difícil separar el análisis realista de la sociedad y del Estado de la ideología política que lo guía, por lo estrechamente vinculados que aparecen el momento de la explicación de lo que acontece y el momento de la justificación por la cual lo que acontece debe suceder; o el problema de la representación histórica y el de la legitimación ideal del Estado, o, mejor dicho, de un cierto tipo de Estado. Resulta superfluo agregar que una cosa es determinar un criterio de legitimación, y otra describir las diversas pautas de legitimación posibles o realmente aplicables en los diversos regímenes y en las diferentes épocas históricas (lo que es tarea de la ciencia política).

En cuanto al tercer significado de filosofía política (como determinación de la categoría «política»), la relación con la ciencia política es tan estrecha que resulta difícil establecer una línea de separación entre una y otra y señalar dónde termina el área del científico y dónde empieza la del filósofo. Las dos investigaciones constituyen una continuidad: no se puede pensar en una indagación de la ciencia política que no se plantee el problema del concepto de «política» y, en consecuencia, el de la delimitación misma del propio campo de investigación; pero tampoco se puede pensar en un análisis del concepto de política que no tenga en cuenta los datos recabados y los fenómenos examinados por la investigación fáctica. La diferencia entre el plano de la filosofía y el de la ciencia ya no es, en este caso, de orden cualitativo, sino exclusivamente de extensión. Hoy no existe análisis científico de los fenómenos polí-

ticos que no comience con el establecimiento o con la presunción de una teoría general del poder, la cual debería servir para delimitar el campo de la política respecto del de la economía o del derecho. Más que de filosofía política, aquí sería mejor hablar de «teoría general de la política», bajo el mismo criterio con el que en el campo del derecho se distingue la teoría general del derecho de la ciencia jurídica en estricto sentido.

En el caso de la filosofía política entendida como metaciencia, la distinción entre filosofía y ciencia se vuelve de nuevo tajante: se trata de investigaciones que tienen objetos y fines diversos. La ciencia es el discurso o conjunto de discursos sobre el comportamiento político; la filosofía es el discurso sobre el discurso del científico. Como tal, es una investigación de segunda instancia. Se entiende que la diferencia no excluye un tipo muy preciso de relación: la metaciencia se propone, con respecto a la investigación científica, un objetivo (como ha sido dicho en repetidas ocasiones) terapéutico, y por tanto tiene necesidad de mantener un contacto permanente con la investigación científica propiamente dicha. La ciencia, por otra parte, se sirve de la reflexión que se refiere al método y al lenguaje para corregir y, en su caso, perfeccionar el propio trabajo y controlar los resultados.

Si se quisieran resumir las diferentes relaciones que se establecen entre la filosofía política en sus diversas acepciones y la ciencia política, se podría decir que: *a*) en el primer caso existe una relación de *separación y a la vez de divergencia*; *b*) en el segundo caso la relación, si bien es de *separación*, al mismo tiempo es de *convergencia*; *c*) en el tercer caso hay una relación de *continuidad* y por tanto sustancialmente de indistinción (se trata, en todo caso, de una distinción convencional); y *d*) en el cuarto caso la relación es de *integración recíproca* o de servicio mutuo. Observando estos diferentes tipos de relación, se puede hacer una consideración adicional. manteniendo invariable el carácter «avalorativo» de la ciencia política (la ciencia, o es avalorativa o no es ciencia), la mayor distancia entre la filosofía política y la ciencia política se verifica allí donde la filosofía política asume un carácter fuertemente valorativo. De nuestra tipología se desprende claramente que las acepciones en las que la filosofía política asume un rasgo fuertemente valorativo son las primeras dos, o sea, la filosofía política como descripción de la óptima república y como determinación de un principio de legitimidad. Y son éstos, en efecto, los casos en los que la relación entre filosofía y ciencia es de separación más que de integración.

Dejaré a partir de este momento de lado la cuarta forma de filosofía política, a la que me he referido meramente como cronista que observa y describe lo que sucede ante sus propios ojos, ya que, hasta ahora, ha sido con más frecuencia anunciada, prometida y propuesta que practicada[1] y carece de antecedentes en la filosofía política clásica de Platón a Hegel. En las siguientes consideraciones adicionales me limitaré tan sólo a las tres primeras formas de filosofía política, ejemplarmente representadas al inicio de la edad moderna por tres obras que han dejado una huella indeleble en la historia de las ideas políticas: *Utopía* de Tomás Moro, *El Príncipe* de Maquiavelo y *Leviatán* de Hobbes. Estas tres obras pueden considerarse como representantes de tres modos diferentes y típicos de filosofar sobre la política: la primera sobre la mejor forma de gobierno, la segunda sobre la *naturaleza* de la política, la tercera sobre el fundamento del Estado. El problema principal para Moro es el de alzarse por encima de las desgracias, de la corrupción y de la injusticia del presente para proponer un modelo de Estado perfecto, tal como puede leerse en el propio título de la obra: *De optimo reipublicae statu*. El problema principal para Maquiavelo, al menos en una de las interpretaciones de su pensamiento, la única que, por otra parte, ha dado lugar a un «ismo» (el maquiavelismo), es la de demostrar en qué consiste la especificidad de la actividad política y, de esta forma, distinguirla de la moral y de la religión. El problema fundamental para Hobbes es demostrar la razón o razones por las que el Estado existe (y es bueno que exista), y por las que, dado que debe existir para la salvación de los hombres, le debemos obediencia.

Se trata de tres formas radicalmente distintas de afrontar el problema político que podemos hacer corresponder con las tres preguntas filosóficas clásicas:

¿Qué me cabe esperar?
¿Cómo debo actuar?
¿Qué puedo saber?

Ello no obsta para que, por ejemplo, en los diálogos platónicos pueda encontrarse respuesta a las tres en diferentes lugares. En la

1 Por ejemplo, por A. J. Ayer en la introducción a *The Vocabulary of Politics* de Thomas D. Weldon, y por parte de Renato Treves en su contribución al debate sobre *L'idée de philosophie politique* auspiciado por el Institut International de Philosophie Politique en 1965, publicado con el título «La notion de philosophie politique dans la pensée italienne» en el volumen sexto de los *Annales de philosophie politique*, titulado *L'idée de philosophie politique*, PUF, Paris, 1965, pp. 97-115

República a la primera, en el *Critón* a la segunda, y en el *Político* a la tercera. Esta diferencia no excluye, sin embargo, la relación o incluso la dependencia entre las diferentes soluciones. Si empezamos por el final, la respuesta que se dé a la pregunta sobre la naturaleza de la política (si y en qué medida se la considere dependiente o no de la moral) condiciona la respuesta al problema de la obligación política, es decir, si y en qué medida debo obedecer a un orden injusto. Depende de la idea que se tenga de la naturaleza del Estado y de sus fines, la respuesta que se dé a la pregunta sobre cuáles son las instituciones políticas (mejores respecto a dichos fines). En el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* de Locke, esta estrecha conexión entre los tres problemas resulta evidente: *a*) la finalidad del cuerpo político es la de otorgar a los individuos seguridad en su vida, su libertad y sus bienes; *b*) cuando el gobierno deja de estar en condiciones de garantizar la seguridad, la obligación política, es decir, la obligación de obediencia, desaparece; *c*) la mejor forma de obtener esta garantía es la existencia de un legislativo basado en el consenso y de un ejecutivo dependiente del legislativo. Por poner un ejemplo límite: si, desde un punto de vista marxista, se considera al Estado únicamente como aparato coercitivo al servicio de la clase dominante, desaparece toda razón para ocuparse de la obligación política, ya que entre quien ejerce la fuerza y quien la padece no existe obligación sino sólo constricción. De esta misma premisa se desprende igualmente la consecuencia de que no hay una forma mejor de Estado por lo que, paradójicamente, el mejor Estado es el no-Estado.

Pese a la marcada diferencia entre una y otra forma de filosofar acerca de la política, las tres tienen, además de una relación entre sí, algo en común que, entre otras cosas, justifica el hecho de que comúnmente o no las incluyamos en la misma categoría. Lo que tienen en común es, justamente, el poder ser comprendidas dentro del concepto de filosofía, siempre que por «filosofía» se entienda algo diferente y que vale la pena distinguir de la «ciencia».

Ciertamente, también puede entenderse «filosofía» en forma tal que incluya la ciencia, como hacía Hobbes, cuando llamaba *philosophia civilis* al conjunto de las investigaciones sobre el hombre y sobre la sociedad, para distinguirlas de la *philosophia naturalis*. Al igual que puede entenderse «ciencia» en forma tal que incluya la filosofía, como cuando, hablando de ciencia de la «sociedad», los marxistas incluyen esa concepción global de la sociedad, esa visión general del curso histórico que tradicionalmente se suele denominar filosofía. Está claro que una discusión acerca de la naturaleza y funciones de

la filosofía política en la actualidad sólo tiene sentido si se acepta la convención lingüística según la cual «filosofía» significa algo distinto de «ciencia» y si se considera que existen formas lo suficientemente distintas de afrontar un objeto como para que justifiquen el empleo de dos palabras distintas para denominarlas. De esta forma, el debate sobre la naturaleza y funciones de la filosofía política se resuelve en el debate sobre la distinción entre filosofía política y ciencia política. Efectivamente, cada una de las tres formas de filosofía política resulta, por alguna de sus características, irreducible a alguna de las características propias de la ciencia política en su acepción más común y menos controvertida.

Por acepción más común y menos controvertida de ciencia política entiendo la que permite identificar como ciencia política distinta de la filosofía a cualquier análisis del fenómeno político que se valga, dentro de los límites en que es posible hacerlo, de las técnicas de investigación propias de las ciencias empíricas (diferentes, según la terminología carnapiana que sigo considerando válida, de las ciencias formales). Creo que nadie estaría dispuesto en la actualidad a denominar científica en el sentido estricto de dicho término a una investigación que no satisfaga o, al menos, con el mayor esfuerzo posible tienda a satisfacer las siguientes tres condiciones:

a) someter las conclusiones propias a verificación empírica o, al menos, a la cantidad de verificación empírica que resulte posible con los datos de que se dispone y, en todo caso, cuando los datos no sean suficientes, abandone o considere problemáticas las conclusiones alcanzadas, o utilice todas las técnicas acreditadas y aplicables al caso para aumentar la disponibilidad de datos, es decir, para aumentar su verificabilidad;

b) hacer uso de todas las operaciones mentales, como formulación de hipótesis, construcción de teorías, enunciación de leyes tendenciales, que permitan perseguir el objetivo específico de toda investigación científica: dar una explicación del fenómeno que se desea investigar;

c) no pretender pronunciar juicio de valor alguno sobre las cosas de que se ocupa y, por tanto, extraer prescripciones útiles de forma inmediata para la praxis.

Estas tres condiciones nos conducen a tres requisitos fundamentales de cualquier investigación que tenga la ambición de ser llamada ciencia según el modelo de las ciencias por excelencia, las ciencias naturales, y en el sentido noble y fuerte por el que se hace coincidir la Edad Moderna con el inicio, desarrollo y triunfo de la revolución científica: *a*) el principio de verificación como criterio

de validez; *b*) la explicación como finalidad; *c*) la avaloratividad como presupuesto ético.

Considerando las tres formas de filosofía política, puede verse que a cada una de ellas le falta, al menos, una de las características de la ciencia política o, con otras palabras, ninguna de las tres cumple todas las condiciones de una investigación que pueda denominarse legítimamente científica. La filosofía política como teoría del mejor gobierno se orienta en función de valores y tiene un carácter neta y conscientemente prescriptivo. No es avalorativa y no pretende serlo. Es más, las diferentes filosofías políticas en este sentido de la palabra, se distinguen a partir de los valores que asumen como supremos y dignos de ser realizados en la sociedad política. En lo relativo a la filosofía política como teoría del fundamento del Estado y, por tanto, de la obligación política, su actividad fundamental y caracterizadora no es la explicación sino la justificación, entendiendo por «justificación» la operación en virtud de la cual se califica un comportamiento como (moralmente) lícito o ilícito, lo que no puede hacerse más que recurriendo a valores o reglas que, a su vez, son el resultado de los valores. Toda la temática de las teorías iusnaturalistas con su clásica contraposición entre sociedad natural y sociedad civil tiene por finalidad la justificación del Estado como ámbito más idóneo para la vida, la libertad, la dignidad o el bienestar del ser humano que el estado de naturaleza. Por último, el problema de la filosofía política como indagación acerca de la naturaleza de la política se sustrae a toda posible verificación empírica en la medida en que pretende determinar la esencia de la política y, en la medida en que la esencia es, por definición, aquello que está más allá de los fenómenos, de las apariencias, y que estos mismos fenómenos presuponen para poder ser analizados e interpretados. Cuando, por el contrario, al hablar de «naturaleza» de la política se quiere hacer referencia a las definiciones de la política o del Estado de las que se sirven los politólogos para delimitar el ámbito de su propia investigación (cuando, por ejemplo, se dice que el reino de la política es el reino de la fuerza organizada, o del poder que en una determinada sociedad no depende de ningún otro, o de la autoridad que establece los valores, etc.), dichas definiciones tienden a presentarse o como meras convenciones útiles para establecer por anticipado de qué se quiere hablar, o son generalizaciones extraídas de la experiencia, que nada tienen que ver con la búsqueda de la esencia de la política y con la pretensión de ésta de tener valor universal, y, en cuanto tales, forman parte legítimamente del cometido de la ciencia.

Una última consideración para tomar distancia frente a aquellas corrientes filosóficas proclives a lanzar diatribas contra la ciencia política y a desacreditar la propia noción de avaloratividad. Muchas veces he podido constatar que nada hay más difícil que mantenerse avalorativo cuando se afronta el problema de la avaloratividad. Por mi parte afirmaré (si es que es cierto que la mejor forma de defender la avaloratividad y de reconocer la dificultad de alcanzarla es la de no esconder, uno según se dice, declarar los propios valores) que cuando discuto este problema soy intensamente valorativo.

Pertenezco a una generación que ha contemplado, en los años de su formación, los estragos de cualquier forma de saber libre e independiente, y que ha visto elevar contra él la pretensión de que las exigencias de la investigación científica deben ceder ante las razones del poder. Aprendimos una lección que no hemos podido olvidar. [Si la hubiésemos olvidado, el daño causado en la mente de los jóvenes por la estúpida polémica de estos últimos años contra la ciencia avalorativa nos la habría recordado: quienes piensan diferente de nosotros convertidos en enemigos que abatir con el escarnio, el desprecio o, peor aún, con la calumnia; la laboriosa investigación personal sustituida por el principio de autoridad, la más enérgica de las decisiones sustituida por el compromiso político, la rapidez en los juicios, la ostentación de la polémica por la polémica, el acento sobre la valoración, la condena o la exaltación, más que sobre la comprensión, la explicación y el darse cuenta de cómo han ido las cosas.] Nuevamente, hemos aprendido lo cómodo que resulta desembarazarse de los vínculos que impone el respeto a los hechos y a las ideas de los demás, y lo fácil que resulta, una vez que se abandona la senda de las reglas del buen método científico, emprender la ruta que conduce a la más descarada tendenciosidad. Sé que es difícil despojarse de las preferencias propias, pero en esto consiste justamente la nobleza del científico. La avaloratividad es la virtud del científico, como la imparcialidad es la virtud del juez. A nadie se le ocurriría sugerir a un juez que dado que resulta difícil ser imparcial más vale no serlo.

Con frecuencia se produce en estas discusiones la confusión entre el problema del hecho de si es posible la ciencia valorativa, y el problema de valor de, pudiendo existir ésta, si también es deseable. Ciertamente, quienes afirman su deseabilidad deben admitir su posibilidad, del mismo modo que quienes la combaten tienden a pensar que ni siquiera es posible. Ello no impide que los dos argumentos, el

de la imposibilidad y el de la indeseabilidad, sean distintos y no resulten intercambiables. Quienes se alzan contra la pretensión del científico de ser avalorativo no suelen arriesgarse normalmente a llevar sus pruebas más allá de la constatación de que *de facto* una determinada investigación no está exenta de juicios de valor, que no es en realidad, como cree o finge o se jacta de ser, *wertfrei*. La crítica a la avaloratividad suele consistir en una caza despiadada de los valores ocultos en cada fase, en cada recoveco de la investigación[2]. Con franqueza, nunca he podido comprender qué argumentos pueden extraerse de una constatación de este tipo en favor o en contra de la tesis de la avaloratividad como valor. Se trata de un caso notablemente conspicuo y transparente de falacia naturalista. Es como si se quisiese negar que la salud es deseable demostrando que no existe ningún mortal completamente sano. La sospecha de que la salud es deseable surge, precisamente, de la observación constante de que los hombres hacen cuanto pueden por procurársela, y tanto más la desean cuanto más afectados se ven por la enfermedad. Consideremos cómo se comporta un estudioso que desee abordar científicamente un fenómeno social: hace uso de todas las técnicas de investigación que le permiten, en la medida de lo posible, eliminar ese universo del más o menos, en el que se insertan con mayor facilidad las valoraciones personales. Prácticamente, podríamos definir el conjunto de reglas que sigue el investigador para hacer aceptar su propia investigación como una investigación científica y no como un conjunto de opiniones personales más o menos geniales como una gigantesca empresa para la eliminación de los juicios de valor. No veo por qué de la observación del comportamiento del científico, como de la observación del comportamiento del enfermo, no deba nacer la sospecha de que la avaloratividad sea una meta que se desea lograr, un valor, como lo es la salud.

Para negarle dicho valor, es decir, para demostrar que no es deseable ser avalorativo, independientemente del hecho de que sea posible, suelen aducirse dos argumentos que nunca he considerado demasiado sólidos. Se afirma que la avaloratividad es un pretexto para disimular una toma de posición inconfesada e inconfesable y para hacerla pasar *más* fácilmente. En este momento, el jurista acudiría al antiguo adagio: «Adducere inconveniens non est solvere argumentum». Efectivamente, que la avaloratividad pueda servir también para enmascarar juicios de valor no quiere decir que *sólo*

2. Un buen ejemplo de esta «caza a los valores» lo constituye el libro de H. Stretton, *The Political Sciences*, Routledge and Kegan Paul, London, 1969

sirva para ello, y que se proclame y defienda *sólo* para engañar a los espectadores ingenuos. Es como si se pretendiese abolir la libertad de fronteras para evitar el contrabando: el paso franco de una frontera a otra no sirve sólo para los contrabandistas. Para evitar el contrabando existen otros remedios, como el de instaurar controles más estrictos o el de exigir declaraciones aduaneras.

Se pasa por alto la formidable prueba en favor de una ciencia avalorativa que constituye este argumento de sus detractores. Si es cierto que una tesis resulta tanto más atendible y aceptada en la medida en que se presenta bajo el aspecto de una tesis fundada tan sólo sobre juicios de hecho, se explica entonces por qué también socialmente (es decir, al margen de su valor de verdad) se considere un fin deseable el llegar a presentar las tesis propias como tesis científicas. También los adversarios de la avaloratividad cuando hacen ciencia tratan de demostrar que sus preferencias personales están al margen, que los valorativos son los otros, no ellos. Los marxistas más rigurosos y convencidos (que son también los que en un contexto cultural favorablemente dispuesto hacia el saber científico han tenido más éxito y han sido tomados más en serio), desde Della Volpe a Althusser, son los que han intentado demostrar que el marxismo es o contiene una teoría científica. Que Marx fuese un ideólogo, un profeta o un político es una afirmación que los marxistas dejan con gusto para los no marxistas.

El otro argumento de quienes se oponen a ella es que la avaloratividad es una forma de huir de la responsabilidad de la elección, del compromiso, que conduce a la aceptación del *statu quo*, que induce al conformismo: Max Weber, el teórico de la *Wertfreiheit*, era un conservador (¡por no hablar de Pareto!). Ciertamente, el investigador concienzudo no desea, en cuanto investigador, transformar el mundo, pero tampoco desea, en cuanto investigador, conservarlo. Su único problema es el de entenderlo. Sólo sabe una cosa con certeza: que la primera regla que debe observar para llegar a la comprensión es la de no dejarse dominar por su deseo de conservar, si es políticamente conservador, o de transformar, si es políticamente reformador, lo existente. En rigor, ni siquiera debe saber, o, si lo sabe, debe, en el momento en que se dedique a la investigación, olvidarlo, si para conservar o transformar el mundo es necesario haberlo entendido antes.

[Traducción de José Fernández Santillán,
Antonio de Cabo y Gerardo Pisarello]

II PARA UN MAPA DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

He aceptado con ciertas vacilaciones la tarea de trazar el «mapa» de la filosofía política, en la medida en que parece difícil atribuir a esta misión un alcance que no sea el estrictamente académico de delimitar las fronteras de una «disciplina», en el sentido restrictivo atribuido a esta palabra por Foucault en su conocida teoría sobre los «mecanismos sociales de control de la palabra».

Como toda delimitación de los confines entre un territorio y otro, también la que se refiere a las disciplinas puede ser pacífica o conflictiva. Puede definirse el ámbito de la filosofía política como un ámbito «junto» a otros o, por el contrario, como un ámbito «frente» a otros. Lo que quiero decir es que las relaciones entre disciplinas pueden ser armoniosas o polémicas. Pensemos en la más escabrosa y controvertida de todas estas relaciones, fuente inagotable de controversias: la relación entre filosofía política y ciencia política. Esta relación puede ser hostil en ambas direcciones, por parte de la filosofía en lo relativo a la ciencia, y viceversa, por parte de la ciencia en lo relativo a la filosofía. Todos podríamos mencionar autores que en su reivindicación de la filosofía, despreciada en su equivocada opinión, hacen de menos a la ciencia o reducen al mínimo su espacio, al igual que existen otros autores, de los que tuvimos sobrada noticia en los años de la difusión prácticamente universal de la «political science», que no sólo han intentado restringir el espacio de la filosofía sino que la arrojaron más allá de las fronteras del saber acreditado (y creíble). Por lo que pudiera importar, yo, como amante de la paz, no estoy ni con unos ni con otros. Muchas de estas polémicas resultan presuntuosas y estériles.

Pero incluso dentro de este sentido restringido, al que pretendo confinarme, tengo la impresión de tampoco el término «mapa» resulta totalmente satisfactorio. Ya que nos induce a creer en la existencia de un territorio homogéneo y delimitable sobre el que se podría inscribir: «Aquí está la filosofía política». Todos sabemos que no es así.

En primer lugar, la filosofía política, en cuanto «filosofía», debe distinguirse de las otras formas de aproximación al mismo objeto, como la ciencia o la historia. En cuanto «política», debe distinguirse de las otras esferas tradicionales de la filosofía práctica, como la

moral, la economía o el derecho. Ambas distinciones resultan problemáticas. Además, también son diferentes las operaciones mentales y los conocimientos necesarios para distinguir una forma de aproximación al objeto propuesto, y las oportunas para distinguir una esfera de la vida práctica de las otras. Por poner un ejemplo, no cabe duda de que la distinción entre filosofía política y ciencia política, de un lado, y entre política y moral, de otro, pertenece a dos mapas diferentes que no es posible superponer. Si intentamos encontrar una combinación cualquiera entre ambas distinciones, lo que obtendremos no se parecerá a un mapa, sino a las intersecciones (posibles) entre mapas diferentes. Por lo menos dos: el mapa de los «enfoques» (filosófico, político, histórico), y el mapa de las «áreas» (política, ética, jurídica, económica).

El mapa que tracé en Bari[1] era un mapa filosófico, en la medida en que se refería a la filosofía política como filosofía, no como política. De las cuatro provincias en que dividía la región «filosofía política» (por continuar con la metáfora) —descripción del óptimo Estado o de la mejor forma de gobierno; justificación (o no justificación) de la obligación política, es decir, lo que fuera del área de pensamiento inglés se ha llamado siempre legitimidad; definición de la categoría de «política», y teoría de la ciencia política—, aparté, entonces, la última, que corresponde más adecuadamente a la región de la filosofía de la ciencia (sólo por poner un ejemplo, citaré el conocido panfleto de David Ricci, *The Tragedy of Political Science*, 1984, que, por otra parte, cuenta con múltiples precedentes), aunque en algún capítulo de un curso ideal de filosofía política, el tema de la naturaleza y límites de la ciencia política debería encontrar acomodo.

No es preciso reiterar que, igual que son «convenciones» las disciplinas, son igualmente convencionales sus divisiones y subdivisiones internas. Como mucho, convendría advertir que la forma en que se afirman y terminan por imponerse las convenciones es la de su aceptación generalizada. No estoy en condiciones de presentar un repertorio de los usos modernos y contemporáneos de la expresión «filosofía política» (aunque no debería ser difícil compilar uno). Baste, pues, con algunos ejemplos.

1. Bobbio se refiere a la comunicación presentada al congreso «Tradizione e novità della filosofia della politica», celebrado en Bari del 11 al 13 de mayo de 1970. El texto de la comunicación (cf. el volumen homónimo de Actas, Laterza, Bari, 1971, pp. 23-29) aparece recogido en la primera sección del presente capítulo, *De las posibles relaciones entre filosofía política y ciencia política*, en las pp. 3-8. *N. del C.*

Empezando por la filosofía política como análisis de la categoría de lo político y de la política, está muy difundido el uso de hablar de filosofía política a propósito del debate que, como consecuencia de la reaparición del pensamiento de Carl Schmitt, se ha desarrollado en torno a su bien conocida definición. Más aún, existe una muy pujante tendencia a considerar filosofía política exclusivamente este tema. Julien Freund, discípulo de Schmitt, tras haber declarado que la intención de su libro, *L'essence du politique* (1965), es la de comprender el fenómeno político en sus características propias y distintivas, concluye: «Ce dont il s'agit ici, c'est de philosophie politique»[2]. Felix Oppenheim, cuyos libros se cuentan entre los más conocidos de los que se inspiran, en cuanto a su ética, en la filosofía analítica (muy alejados, por tanto, de la inspiración schmittiana), llama «political philosophy» a sus ensayos de metaética que se refieren particularmente a la política.

Si pasamos a la filosofía política como teoría de la obligación política, bastará recordar que en el ensayo titulado «Does Political Theory Exist?», un autor de gran prestigio internacional, como es Isaiah Berlin, afirmaba que la pregunta «¿por qué un hombre debe obedecer a otro?» debe considerarse «la más importante de las cuestiones políticas»[3]. Directamente derivada del pensamiento político inglés mayoritario se nos muestra la reducción de la filosofía política a la teoría de la obligación política operada por D'Entrèves, y a la que dedicó sus primeros escritos.

Más complejo y controvertido resulta el tema de la filosofía política como teoría del óptimo Estado. En su artículo «What is Political Philosophy?», Leo Strauss, tras haber definido la filosofía política como el intento de conocer la naturaleza de las cosas políticas y del orden político justo y bueno, y haber exaltado la filosofía política clásica en la medida en que aparecía guiada únicamente por la pregunta acerca del mejor gobierno (lo que no es del todo exacto), afirma que, como consecuencia de la injerencia de una ciencia política sin ideales (lo que resulta, igualmente, inexacto, hasta el punto de que se puede sostener que toda la ciencia política americana es también una «educación para la ciudadanía»), la filosofía política americana se encuentra «en decadencia, o quizá en estado de putrefacción, si es que no ha desaparecido completamen-

2. J. Freund, *L'essence du politique*, Sirey, Paris, 1965, p. 2 [trad. cast. de S. Nöel, *La esencia de lo político*, Editora Nacional, Madrid, 1968, p. XI].

3. I. Berlin, «Does Political Theory Exist?», en *Philosophy, Politics and Society II*, Blackwell, Oxford, 1962, pp. 1-33.

te». Concluyendo: «No exageramos en absoluto al decir que hoy la filosofía política ya no existe, excepto como objeto de enterramiento, apropiado para las investigaciones históricas, o como tema para frágiles declaraciones que no convencen a nadie»[4].

Dejando a un lado el hecho de que, como se ha repetido insistentemente, existen otros problemas en la filosofía política, además del relativo al buen gobierno, y el que problemas tradicionales, como el relativo a la obligación política y a los límites a la obediencia al poder, han seguido siendo debatidos también en los Estados Unidos (la literatura sobre este tema de los últimos años es, principalmente, americana), la razón por la que el problema del buen gobierno ha perdido mucha de su actualidad puede depender del hecho de que el problema se haya ido trasladando del buen gobierno a la «buena sociedad». El problema del buen gobierno, acaso, interesa menos no porque se haya embotado inesperadamente la facultad de desear y de esperar por efecto del positivismo, del historicismo, del empirismo y de otros «ismos» maléficos, sino porque ya no se cree que para cambiar la sociedad baste con cambiar el régimen político, como podía creerse cuando el Estado lo era todo y la sociedad fuera del Estado no era nada. Constituiría, efectivamente, un grave error el pensar que un problema ya no existe sólo porque se ha alejado del punto de vista desde el que nos habíamos acostumbrado a considerarlo. Basta con echar una mirada fuera de los muros que nos resultan familiares, para darse cuenta de que el problema de la buena sociedad está hoy más vivo que nunca. Si bien, justamente, se trata del problema de la buena sociedad y no, limitadamente, del problema del buen gobierno.

De hecho, si se me preguntara cuáles son los temas y los problemas que han suscitado un más amplio debate en estos últimos años, no dudaría en responder que los provocados por obras como *Una teoría de la justicia* de Rawls o *Anarquía, Estado y utopía* de Nozick, a los que se podría añadir *Esferas de justicia* de Walzer. No sabría definir estas obras más que como intentos de proponer soluciones, o por lo menos de ofrecer indicaciones, para la consecución de una buena, o al menos, mejor sociedad. Entendido así el mayor debate contemporáneo de la filosofía política, y no acierto a comprender cómo podría entenderse de otra forma, uno de los temas

4. L. Strauss, «What is Political Philosophy?» (1954), después publicado en el volumen *What is Political Philosophy? and Other Essays*, The Free Press, Glencoe (Ill.), 1959 [trad. esp. de A. de la Cruz, *¿Qué es filosofía política?*, Guadarrama, Madrid, 1970, pp. 21-22].

tradicionales de la filosofía política, el tema del óptimo Estado, siquiera en una versión moderna, resulta cualquier cosa menos agotado. Diría, por el contrario, que está más vivo que nunca.

Hasta aquí las «diferentes formas de tratar» la filosofía política tienen su origen en un universo de discurso en el que se toman en consideración exclusivamente las relaciones, polémicas o no, de la filosofía política con la ciencia política. Las tres definiciones de filosofía política hacen referencia a algo «diferente» que es la ciencia. No se explican más que partiendo del presupuesto (convencional) de que filosofía y ciencia en cuanto disciplinas ocupan dos áreas diferentes, que conviene mantener separadas. En las tres definiciones de filosofía se emplean tres contraposiciones tradicionales para distinguir las disciplinas filosóficas de las científicas: prescriptivo-descriptivo, justificación-explicación, general-particular.

Ahora bien, ¿cómo se plantea el problema de la filosofía política en relación con la historia, es decir, con la historia de las ideas políticas que es en gran medida una historia de la filosofía política o con la de lo que, por convención, llamamos «filosofía política»? La diferencia es tan clara que podría pasar desapercibida. Mientras que la relación entre filosofía política y ciencia política resulta problemática porque, como se ha dicho, o bien una y otra aparecen colocadas sobre una misma línea continua —por lo que surge el problema del punto de demarcación—, o bien una de ellas tiende a derrotar a la otra —entrando, entonces, en juego los juicios de valor difícilmente resolubles—, la distinción entre filosofía política e historia de las doctrinas políticas no suscita problema alguno de delimitación de confines o de conflicto de áreas. Si se produce (y a fe que sí) incomprensión recíproca entre filósofos y historiadores, ésta depende, más que de dificultades objetivas, del contraste de «mentalidades» (y de actitudes). La que estima lo constante, propia del teórico (o «teoreta»), y la que estima lo mutable e irrepetible, propia del historiador. *Nihil sub sole novi* o *Panta rei*.

Por supuesto, hay historias e historias. La narrativa (y erudita) que no parece otorgar espacio alguno a la elaboración conceptual, y la que no sólo tiene a la elaboración conceptual en una consideración máxima, sino que la considera su función específica según el modelo no superado de Max Weber. Ahora bien Max Weber, se dice, es un economista, un sociólogo y también un jurista. No, Weber es, antes que nada, un historiador. Si puede existir incomprensión por parte de los filósofos en lo relativo a la historia narrativa, incomprensión, por otra parte, ampliamente correspondida,

no la hay ni puede haberla en lo relativo a la historia atenta a los conceptos. En la historia «analítica» del pensamiento político (que se ha practicado principalmente sobre Hobbes), las distancias entre filosofía e historia, que son inmensas en la historia erudita, desaparecen. Un libro, como el de Warrender sobre Hobbes, ¿es una obra de filosofía política o de historia del pensamiento político?

Si en el mapa «filosófico» no he detectado muchas novedades, creo poder encontrar mayores novedades en el mapa «político». Desde hace algunos años, tengo razones para pensar que desde el momento de la difusión del ensayo schmittiano *Der Begriff des Politischen*, junto al término tradicional «política», ha aparecido el término «político», en la expresión «lo político», como sustantivo neutro (y no en el sentido de lo «Político» platónico). Ignoro si se ha realizado alguna investigación para determinar en qué sentido se emplean ambos términos y si se emplean siempre en el mismo. A mi juicio, tentativamente, mientras que «política» siempre ha querido decir o bien ciencia de la política o política como objeto de esta ciencia, cuando se dice «lo político» se hace referencia sólo al objeto. Me pregunto, por tanto, si la introducción de esta nueva palabra no habrá sido el resultado (inconsciente) de la conveniencia de distinguir la ciencia de su objeto. Aunque las cosas, en la realidad, son mucho más complejas.

La obra que en mayor grado tematiza y teoriza esta diferencia es la ya citada del schmittiano Julien Freund, *L'essence du politique*, que desde su primera página aclara:

> Analizar la esencia de lo político no es estudiar la política como actividad práctica y contingente que se expresa en instituciones variables y en acontecimientos históricos de suerte diversa. Se trata de intentar comprender el fenómeno de lo político a través de las características distintivas que lo diferencian de otros fenómenos de orden colectivo como el económico o el religioso y de encontrar los criterios positivos y decisivos que permitan discriminar entre las relaciones sociales que son propiamente políticas y las que no.

Como expresa desde el comienzo el título, lo político constituye una esencia y como tal es permanente e invariable. La política es una actividad práctica, histórica y, como tal, variable en el tiempo y en las diferentes sociedades. Recurriendo a una comparación, es como si se distinguieran las diferentes formas que adopta la acción de los diferentes operadores jurídicos de la «juridicidad», como

esencia permanente y, por ello, implícita en todas estas actividades que pueden variar, y efectivamente lo hacen, en el tiempo.

Las cosas, decía, son, acaso, más complicadas ya que el concepto de político, al menos en italiano, se ha empleado principalmente en la expresión «autonomía de lo político», para refutar la tesis marxista de la subordinación de la política entendida como superestructura a la base económica. Esta expresión ha creado, entre otras cosas, una cierta confusión con respecto a la expresión más tradicional «autonomía de la política», con la que siempre se pretendió hacer referencia al tema maquiavélico de la separación de la política y la moral.

No menos interesante resulta otra innovación, desde el momento en que se difundió la idea de que la categoría de la política o de lo político debe entenderse ahora en el sentido de que abarca una área mayor que la del Estado. Y ello contradiciendo a la tradición clásica según la cual «política» y «Estado» siempre habían contado con la misma extensión, como se podría probar fácilmente a través del tratamiento clásico de la política, desde Aristóteles a Hegel, pasando por santo Tomás, Bodin, Hobbes, Montesquieu, Rousseau e innumerables más. También para este asunto, resulta obligada la referencia a Carl Schmitt. Todo el mundo recuerda las palabras iniciales de su ensayo sobre lo «político»: «El concepto de Estado supone el de lo político»[5] (Una recopilación de escritos sobre Schmitt aparece titulada, no por casualidad, *La politica oltre lo Stato*, 1981.)

En realidad, creo que la mayor extensión que se le asigna a la política respecto al Estado depende no tanto de la relación entre unas categorías generales, como lo «político» y el Estado, sino más bien del fenómeno típico de la sociedad moderna de la emancipación de la sociedad civil del Estado-institución y del Estado-aparato, y de la formación en la sociedad civil, con independencia de éstos e, incluso contra el Estado, de grupos de intereses, igualmente contrapuestos entre sí, que contribuyen a la formación de las decisiones políticas (y que, por tanto, desarrollan actividad política). Entendiendo por «decisiones políticas» las que se adoptan en nombre y por cuenta de toda la colectividad, y que resultan vinculantes para ella. Y que, por ser vinculantes, deben hacerse valer, en última instancia, mediante el uso de la fuerza.

5. C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin, 1979 [trad. esp. de R. Agapito, *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1998, p. 49].

Esta emancipación de la sociedad civil se produce gradualmente cuando, mediante las constituciones democráticas, se reconoce el derecho de asociación del que nace la democracia pluralista (poliárquica y policéntrica), frente al ideal de democracia monista o monocrática según el cual «la soberanía reside en el pueblo, es una e indivisible» (art. 25, Constitución de 1793) y «ninguna parte del pueblo pude ejercitar el poder del pueblo entero» (art. 26). No por casualidad, el derecho de asociación en los Estados europeos, de larga tradición autoritaria, ha sido el último en ser reconocido. Se trata del derecho que, una vez reconocido, transforma la realidad y, por ello, también la imagen del Estado soberano y crea nuevos sujetos, de pleno derecho y en el sentido más pleno de la palabra, «políticos». Al mismo tiempo que la sociedad civil se hace «política», la esfera de la política se extiende más allá del Estado-institución y del Estado-aparato, más allá del Estado en el sentido tradicional de la palabra, objeto privilegiado durante siglos de la doctrina política. La democracia o es pluralista, en el sentido de poliárquica, o no lo es. Es sabido cuánto material explosivo ha ofrecido la «transformación» de la democracia en poliarquía a las ideologías reaccionarias (no menos que a las revolucionarias) para condenar en el pluralismo una intolerable degeneración de la vertebración del Estado y, con ello, una pérdida, acaso irrecuperable, de su unidad, trabajosamente conquistada por los grandes Estados territoriales frente a la fragmentación de la sociedad medieval (un verdadero «regreso al Medievo»). Prescindiendo de un juicio de aprobación o de condena (que aquí no procede), es un hecho que el nacimiento del Estado poliárquico ha perturbado la secular identificación entre la esfera del Estado (como centro del poder soberano) y la esfera de la política, como esfera en la que actúan los sujetos (individuos o grupos) que toman parte en las decisiones colectivas, y ha ampliado esta última a la sociedad civil, convirtiendo, entre otras cosas, en cada vez más inciertos los límites entre lo «político» y lo no «político», al tiempo que se producía el ensanchamiento del «espacio» político en la sociedad no política.

Finalmente, señalaré la novedad, al menos en Italia, más interesante y sorprendente, susceptible de dar lugar a ciertas lamentables confusiones, de no capturar adecuadamente su sentido. En ciertos autores de estos últimos años, la palabra «política» en la expresión «filosofía de la política» se emplea no tanto en el sentido de *politics* como más bien en el de *policy*, es decir, de «directiva» que proviene de un grupo de expertos y se dirige a la solución o, mejor dicho, a

proponer una solución a un problema práctico de interés general. En italiano, que no cuenta con una palabra como *policy*, yo usaría el plural de «política» y hablaría de «políticas». Aunque, como siempre, nada mejor para captar el sentido de una palabra que algunos ejemplos de su uso. Respecto a los diferentes sujetos, piénsese en expresiones como la «política de la Fiat», o del «Banco de Italia» o de la «Cgil»[6] (en las que se aprecia que el sujeto no puede seguir siendo el Estado); respecto a la materia, en expresiones como «política educativa», «financiera», «sanitaria», «ecológica», etc. Puesto que, como ya he dicho, allí donde los bienes no son escasos hay lugar para todos (me refiero al espacio de nuevas investigaciones, siendo, si acaso, escasas —pero éste es asunto diferente— las cátedras) y nadie cuenta con el monopolio del significado de una palabra, bienvenida sea también la filosofía política en este nuevo sentido siempre que se tome conciencia de la distancia que la separa de la filosofía política tradicional.

Soy yo mismo el primero convencido de la insuficiencia de mi mapa. Como se sabe, los mapas catastrales están divididos en parcelas. Vuestra función será la de corregir las parcelas equivocadas y la de trazar las que falten.

[Traducción de Antonio de Cabo y Gerardo Pisarello]

III. LAS RAZONES DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

Era previsible que la institucionalización de la cátedra de Filosofía Política, al crearse las nuevas facultades de Ciencias Políticas a finales de los años sesenta, provocase un debate sobre la naturaleza, los contenidos y los objetivos de la nueva disciplina que ganaba su puesto al lado de dos materias tradicionales, la historia de las doctrinas políticas y la ciencia política, para no hablar de la todavía más reciente sociología política. En realidad ese debate no ha existido, o ha sido muy inferior en cuanto a intensidad y vivacidad al que había precedido y acompañado el nacimiento de la disciplina.

Entre el 11 y el 13 de mayo de 1970 tuvo lugar en la Facultad de Derecho de Bari, por iniciativa del profesor Dino Pasini, un congreso dedicado a la «Tradición y novedad en la filosofía políti-

6. Siglas del sindicato Confederazione generale italiana del lavoro [*N. del T.*].

ca», en el que nos correspondió a Alessandro Passerin d'Entrèves, primer titular de la materia, y a mí, que sería su sucesor dos años más tarde, presentar las conferencias introductorias. No nos dejamos seducir por la tentación, tan frecuente en estos casos, de proponer nuestro particular concepto de filosofía política, esto es, de ceder a la presunción de decir qué debe ser la filosofía política. D'Entrèves, en su ponencia titulada a la manera de Manzoni «El escenario asignado a los estadistas», se plantea el siguiente problema: «¿Existen características comunes que se encuentran en todos los pensadores generalmente catalogados como políticos?». Puesto en estos términos, el asunto requería una respuesta basada en una indagación histórica consistente en una serie de juicios fácticos, que no implicaran valoración, aunque se presuponía un acuerdo tácito apoyado en una convención ampliamente compartida sobre lo que se debía entender por «pensador político», o, para retomar la metáfora manzoniana, qué es lo que debe ser colocado en el «escenario» (en el que «destacaban» —naturalmente— Maquiavelo, «licencioso, pero profundo», y Botero, «recatado, pero agudo»). Los ejemplos proporcionados por D'Entrèves, que iban de san Agustín a santo Tomás, de Hobbes a Locke, de Maquiavelo a Montesquieu, se apegaban al acuerdo. Este procedimiento para definir la filosofía política es el típico mecanismo empírico por extensión e intensión. Fijado el contenedor (extensión) se trataba de ver qué había dentro (intensión).

También mi ponencia era descriptiva porque, presentando una clasificación de los principales significados léxicos de «filosofía política», no tenía pretensión de elevar ninguno de ellos a la categoría de definición privilegiada y exclusiva y, por consiguiente, de darle carácter estipulativo. Estos significados eran los siguientes: descripción y propuesta de la óptima república; búsqueda del fundamento último del poder, y por tanto, del deber de obedecer; determinación del concepto general de política, con la consiguiente distinción entre política y moral, entre política y derecho, entre política y religión; y, finalmente, metodología de la ciencia política o metaciencia política. La necesidad de esta clasificación, que tenía un valor puramente analítico sin intención normativa alguna, brotaba de la constatación de que en la categoría de la filosofía política se suelen colocar obras aparentemente muy diferentes entre sí —como la *República* de Platón, *El contrato social* de Rousseau y la *Filosofía del derecho* de Hegel— y de que en estos últimos tiempos, luego del gran interés por los problemas de la filosofía de la ciencia y de la sospecha de que la filosofía tradicionalmente concebida es

un saber ideológico, por «filosofía» se debe entender exclusivamente la crítica a la ciencia[1].

El debate italiano había estado precedido un año antes por una discusión semejante desarrollada a iniciativa del Instituto Internacional de Filosofía Política, en un congreso parisino cuyas memorias vieron la luz en 1965. El Instituto, fundado por Boris Mirkine-Guetzévitch, pero presidido desde el comienzo por Georges Davy, había inaugurado sus coloquios anuales con un debate sobre el tema fundamental, el «poder», cuyas actas fueron publicadas en dos volúmenes en 1956. La sexta reunión fue dedicada a *L'idée de philosophie politique*. De las ponencias sólo dos afrontaban el tema específico, la de Paul Bastid, «L'idée de philosophie politique», y la de Raymond Polin, «Définition et défense de la philosophie politique»[2]. Ambas seguían el camino opuesto al que seguiría el debate italiano: se proponían explicar en qué consistía la «verdadera» filosofía política y, en consecuencia, tenían un preciso objetivo propositivo. La «verdadera» filosofía política era lo que la filosofía política *debía ser*. Bastid se había limitado a distinguir la filosofía política de la filosofía de la historia, la filosofía moral y la filosofía jurídica, lo que tradicionalmente es un tema académico con el que el enseñante de una disciplina introduce el discurso sobre la propia materia, y a concluir que aquélla se resuelve en la búsqueda de los primeros elementos o de los principios fundamentales de la organización social. Polin, por el contrario, se proponía declaradamente la misión de dar una definición de filosofía que sirviese para *reconvertir* y para *remplazar* las definiciones tradicionales. Después de haberla definido como la forma de conocimiento superior que tiene la tarea de «hacer inteligible la realidad política», explicaba que era insustituible en el universo del conocimiento, y tenía una función «crítica y normativa», sobre todo la de tomar en consideración y favorecer «un futuro de libertad».

En el mismo congreso, Renato Treves presentó una ponencia sobre la noción de filosofía política en el pensamiento italiano: constataba que eran dos las acepciones predominantes de la expre-

1. Tanto la ponencia de D'Entrèves como la mía se encuentran en AA. VV., *Tradizione e novità della filosofia della politica*, cit., pp. 7-21 y 23-37, respectivamente. He regresado al tema en «Considerazioni sulla filosofia politica»: *Rivista italiana di scienza politica* I/2 (1971), pp. 367-379. [La primera sección del presente capítulo («De las posibles relaciones entre filosofía política y ciencia política») es una síntesis de los escritos de Bobbio ahora citados (*N. del C.*)].

2. En el libro AA.VV., *L'idée de philosophie politique*, PUF, Paris, 1965, pp. 3-20 y 33-55, respectivamente.

ción, siendo entendida, por una parte, como descripción del «Estado óptimo», y, por otra, como la investigación sobre la naturaleza y los fines de la actividad política, que debe distinguirse de otras actividades del espíritu (la referencia a la filosofía de orientación espiritual dominante en Italia era evidente) y, sobre todo, de la actividad económica y de la moral.

Este análisis constituyó un buen precedente de la discusión de Bari: de hecho, dos de los significados de filosofía política de mi clasificación corresponden a los resaltados por Treves en el pensamiento italiano contemporáneo. Él mismo declaraba después su preferencia por un tercer significado, afirmando que, a su juicio, la filosofía habría debido ser considerada como «metodología de la ciencia política, como reflexión sobre el lenguaje, sobre los límites y fines de esta ciencia»[3]. Con esta afirmación llamaba la atención sobre una posible definición de filosofía política que no se correspondía con las tradicionales, y me sugería uno de los cuatro significados de mi clasificación. Sólo faltaba la acepción de filosofía política como justificación de la obligación política o, lo que es lo mismo, como problema de la legitimidad del poder.

A este problema ha sido siempre más sensible el pensamiento político inglés, que se ha interrogado sobre los límites del poder, vistos *ex parte civium*, bastante más que el pensamiento político continental, cuyo problema político fundamental había sido el de la razón de Estado, es decir, el de la ruptura legítima de los límites, *ex parte principis*. El tema de la obligación política había sido importado a Italia por D'Entrèves, que había recibido su primera y decisiva formación académica en Inglaterra. No por casualidad en su ponencia de Bari, después de haber expuesto las que consideraba características comunes de la filosofía política tradicional, concluía que estos rasgos comunes convergen hacia un único problema, el de «dar razón de los vínculos de dependencia que atrapan al hombre de la cuna a la tumba», y, en definitiva, el de hacer posible la respuesta a la pregunta: «¿Por qué un hombre debe obedecer a otro hombre?»[4]. Ocupándose de este problema, concluía, los grandes escritores políticos del pasado hacían filosofía, «eran filósofos y no simples recopiladores y ordenadores de datos».

En el debate de Bari no se había podido tener en cuenta el artículo del profesor D. D. Raphael de la Universidad de Londres,

3. R. Treves, «La notion de philosophie politique dans la pensée italienne», *ibid.*, p. 108.
4. AA.VV., *Tradizione e novità della filosofia e della politica*, cit., p. 14.

«What is political philosophy?» aparecido ese mismo año en el volumen *Problems of political philosophy* (que cito por la segunda edición de 1975). También Raphael toma el otro camino, el de expresar su opinión sobre lo que la filosofía política debería ser, para distinguirla tanto de la teoría política perseguida por los sociólogos y los politólogos, que se proponen «explicar» el fenómeno político, como de la ideología, que tiene un carácter exclusivamente normativo. La tarea de la filosofía política no es, según Raphael, la explicación sino la justificación, su objetivo no es prescriptivo como el de la ideología, sino normativo en el sentido limitado de que ofrece buenas razones para aceptar o rechazar una proposición. En suma, los objetivos de la investigación filosófica, que resultan igualmente válidos para la filosofía política, son, en opinión de Raphael, esencialmente dos: *a*) la aclaración de los conceptos; *b*) la valoración crítica de las opiniones. Las aclaraciones del autor sobre ambos objetivos resultan agudas y claras.

No es el caso comentar esta o las otras interpretaciones de filosofía política. *Tot capita tot sententiae*. No hay que maravillarse porque la filosofía política siga la suerte de la filosofía general que continúa girando sobre sí misma desde que nació, tanto que todavía una parte principal del saber filosófico consiste en un saber reflexivo, en el filosofar sobre la filosofía. Aquí me apresuro a poner en evidencia que también la filosofía de la filosofía —que podemos llamar metafilosofía— al igual que la metaciencia, puede tener carácter descriptivo o prescriptivo. El debate, tal como se desarrolló en Bari, tuvo principalmente un carácter descriptivo en contraste con el debate parmense y con el artículo de Raphael, cuyo carácter es fundamentalmente prescriptivo. Se puede finalmente precisar que una metafilosofía descriptiva se orienta hacia el descubrimiento y el análisis de las definiciones léxicas, que tienen, en cuanto tales, todas el mismo derecho a ser tomadas en cuenta, en tanto que una metafilosofía prescriptiva desemboca inevitablemente en una definición estipulativa, que tiende a excluir todas las demás.

A pesar de la expansión gradual de la enseñanza de la filosofía política en nuestras universidades, las primeras discusiones sobre la naturaleza, los fines y los límites de la disciplina no tuvieron mucha continuidad en los años siguientes. Una ocasión para retomarla ha sido la publicación de la nueva revista *Teoria Politica*, cuyo primer número apareció a principios de 1985. Al proponer la confrontación entre filósofos de la política y científicos de la política, e invitando a colaborar e interactuar a filósofos, sociólogos, historiadores, politicos y juristas, la revista no podía dejar de provocar discusiones de

carácter metodológico. La primera intervención se produjo en el tercer número y es obra de Danilo Zolo, quien, para desarrollar sus consideraciones, partía del debate de 1970 como si en dicho intervalo del tiempo que duraba ya quince años (no tan breve, por tanto) no se hubiera levantado ninguna voz digna de ser escuchada[5]. Incluso los otros escritos de Sartori y de Matteucci a los que Zolo se refería sobre el tema de la naturaleza de la ciencia política, la cual no podía dejar de ser examinada más que comparándola con la filosofía política, se remontaban a aquellos años. La propia ciencia política en su primera aparición o, mejor dicho, en su reaparición bajo los nuevos ropajes de la ciencia a la americana aproximadamente diez años antes, había provocado un debate similar. Cualquier reflexión sobre ciencia política hacía referencia a la filosofía política y viceversa. En el sexto volumen de la gran *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, dedicado al siglo XX y aparecido en 1972, se encuentran codo con codo un ensayo de D'Entrèves sobre filosofía política con un apartado sobre la distinción entre filosofía política y ciencia política, y uno de Giovanni Sartori sobre ciencia política, con otro sobre filosofía política[6]. Con un razonamiento simétrico e inverso, en el primero la filosofía se nos presenta como no ciencia, en el segundo la ciencia se nos muestra como no filosofía

La relación entre filosofía política y ciencia política era el tema principal del artículo de Zolo de 1985, pero más desde la perspectiva de la ciencia política, de la cual criticaba la concepción neoempirista o neo-positivista, predominante en Italia y sostenida por mí, que no desde la de la filosofía política. En relación con esta última se congratulaba de que en nuestras universidades la filosofía política se hubiese emancipado de la filosofía del derecho, que tenía una larga tradición, y hubiese superado el complejo de inferioridad respecto a la ciencia política y a la sociología política. Retomaba el «mapa» diseñado por mí de los distintos significados posibles de filosofía política y los sustituía por una tesis sobre la que se debía seguir profundizando, según la cual, la distinción entre filosofía política y ciencia política es «probablemente» reconduci-

5. D. Zolo, «Il possibile rapporto tra filosofia politica e scienza politica. Una proposta post-empirista»: *Teoria politica* I/3 (1985), pp. 91-109.

6. Los dos ensayos se encuentran en L. Firpo (ed.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali VI. Il secolo ventesimo*, Utet, Torino, 1972, pp. 587-608 y 665-714, respectivamente. De G. Sartori, ver también: *La politica. Logica e metodo in scienze sociali*, Sugarco, Milano, 1979 [trad. cast. de M. Lara, *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*, FCE, México, ²2000].

ble a una diferencia de grados, a una tendencial polarización de estilos de pensamiento que se traduce en una diferente *selección* y *presentación de los problemas*. Precisaba que «el estilo de pensamiento filosófico prefiere las teorías más generales, fuertemente inclusivas, que realizan una reducción de complejidad muy escasa y son por tanto muy complejas y difícilmente controlables»[7], mientras el estilo de pensamiento científico prefiere teorías de radio de acción más limitado, capaces de una elevada reducción de la complejidad y por consiguiente fuertemente especializadas y abstractas, gracias a un uso muy intenso de cláusulas *ceteris paribus*.

De este modo, también Zolo se orientaba hacia una metafilosofía prescriptiva, proponiendo una sola acepción plausible de «filosofía política», no sólo preferible a todas las demás sino incluso como la única «probablemente» verdadera. Una acepción que repetía, aunque sin un reconocimiento explícito, un concepto de filosofía distinta sólo cuantitativamente de la ciencia, concepto que había sido propio del positivismo, filosofía de la que el propio Zolo había criticado su concepto de ciencia, sugiriendo como alternativa una aproximación post-empirista a la ciencia. Aun admitiendo que la filosofía política pudiese tener también la tarea de metaciencia, que era el cuarto significado puesto de relieve por mí, este modo de entenderla resultaba de todos modos limitativo respecto de los significados tradicionales ya que tendía a excluir del mapa los significados derivados de la distinción entre lo descriptivo y lo prescriptivo, entre la explicación y la justificación, distinciones que habían aparecido repetidamente en el debate sobre la naturaleza de la disciplina. La verdad es que, de acuerdo con la idea inspiradora de la nueva revista, Zolo se proponía trazar las líneas de una «teoría política», que en cuanto tal no podía tener la misma extensión que la filosofía política, naturalmente mucho más amplia. La limitación del campo de la filosofía política dependía del hecho de que ahora se hablaba de filosofía política pero se tenía en mente la teoría política, de la que se trataba de identificar su *status* tanto en relación con la filosofía como respecto a la ciencia.

Que el verdadero objeto de la disputa fuese la teoría política resultó claro en el artículo de Michelangelo Bovero, publicado dos números después en la misma revista, con el título «Per una meta-teoria della politica. Quasi una risposta a Danilo Zolo». En discusión estaba no tanto la filosofía de la política como ese objeto todavía misterioso que era la teoría política, tal como se desprendía

7 D. Zolo, «I possibili rapporti», cit., p. 104.

del título, en el que se hablaba de *metateoría* y no de *metafilosofía*. No es este el momento de detenerse en el intento de construir un modelo de teoría política que dé cuenta de la estructura formal y del entramado de las teorías políticas, porque el tema excede al presente resumen, y el problema de la naturaleza de la teoría política deberá ser afrontado en otro lugar. Si lo he mencionado es porque en ese momento era ya claro que el debate acerca de qué es la filosofía política se estaba desplazando hacia la cuestión de la naturaleza de la teoría política, asunto que parecía menos comprometido por la secular disputa sobre el significado del término «filosofía» y, por consiguiente, más susceptible de respuestas concordantes, particularmente oportunas en el momento en el que se estaba introduciendo una nueva disciplina en la enseñanza universitaria. Que la nueva disciplina se llamara filosofía política no excluía su redefinición como teoría política, denominación más idónea para encontrar un mayor punto de convergencia que el que le estaba permitiendo a la antigua expresión filosofía política, abierta a las más diversas interpretaciones y contiendas.

Con estas observaciones no quisiera hacer creer que esté dispuesto a dar a las cuestiones de método y a las relativas al conflicto de las disciplinas mayor importancia de la que tienen en realidad. Tanto las primeras como las segundas son con frecuencia cuestiones puramente académicas, en las que a la puntillosidad de las distinciones y subdistinciones no siempre corresponde una correlativa relevancia práctica. Ello no evita la sorpresa al constatar que la proliferación de las cátedras de Filosofía Política, no se ha visto acompañada de una reflexión sobre el lugar de la disciplina en la ya extensa área de las cátedras universitarias que tienen por objeto la política. De un reciente recuento de las respuestas a un cuestionario sobre los programas de los profesores de Filosofía Política se desprende que el objeto predominante de los cursos es el comentario de obras clásicas, tanto que el analista de la estadística se ha visto obligado a preguntarse si el objeto de la filosofía política para los profesores italianos de la materia sea la política en cuanto tal o, más bien, las ideas y teorías filosóficas sobre la política[1]. La pregunta era claramente retórica. de hecho es evidente que en este segundo caso la filosofía política no sería más que un duplicado de la historia de las doctrinas políticas que viene siendo enseñada desde hace más de cincuenta años en nuestra universidad. Si alguna vez

1. Cito por el *Bollettino di filosofia politica*, núm. 0, ciclostil, que contiene un escrito de M. Revere sobre los resultados del cuestionario (p. 5).

hubo un debate sobre la naturaleza de la filosofía política, éste se orientó sobre todo a la diferenciación entre filosofía política y ciencia política y, en segunda instancia, entre filosofía moral y filosofía del derecho. Nadie se había planteado el problema de la distinción entre filosofía política e historia del pensamiento político, porque la diferencia entre una y otra resulta evidente. Y, por el contrario, una vez más se debe constatar —si es válido parodiar un famoso título kantiano— que lo que puede ser correcto en teoría no vale para la práctica.

En Italia faltaba, es verdad, una tradición de enseñanza de filosofía política, al contrario de lo que ocurría con la filosofía del derecho, a la que nadie se le habría ocurrido confundir con la historia del pensamiento jurídico aunque, al no existir un curso específico de esta materia, normalmente los cursos de filosofía del derecho son en la práctica lecciones de historia del pensamiento jurídico, y en consecuencia los filósofos del derecho se suelen distinguir entre filósofos propiamente dichos e historiadores. Pero en el caso de la filosofía política, injertada en un tronco que tenía una de sus ramas más frondosas en la historia del pensamiento político, la superposición y confusión con la historia no habría debido surgir. Es necesario también agregar que, mientras que existe una larga tradición de manuales y tratados de filosofía del derecho, que eventualmente incluyen también —en homenaje a la primacía del derecho sobre la política, de la que ocuparé un poco más tarde— la filosofía política (baste el ejemplo de la *Philosophie des Rechts* de Hegel), no existe una tradición análoga en esta última.

Así y todo, un ejemplo de lo que habría podido ser la enseñanza de la filosofía política diferente de la historia del pensamiento político había sido ofrecida por quien ocupó por primera vez esa cátedra. El manual que D'Entrèves publicó en 1962 bajo el título, en aquel entonces académicamente obligatorio, de *Dottrina dello Stato*, pero que continuó siendo adoptado luego cuando la cátedra pasó a llamarse *Filosofia de la Politica*, tenía por objeto un solo tema, la cuestión del poder, que se afrontaba, sin embargo, desde tres puntos de vista distintos: como fuerza, como poder legítimo y como autoridad. Cada uno de estos aspectos se presentaba mediante ejemplos extraídos del estudio de los clásicos, a los que denominaba con expresión feliz «los autores que cuentan». De este modo, la historia no quedaba en modo excluida, sino que era puesta al servicio de una propuesta teórica. El propio autor, en una especie de justificación de la falta de respeto a la cronología y de que «los saltos temporales [fueran] a veces terroríficos», declaraba abierta-

mente: «Este libro no es una historia de las doctrinas políticas» (p. XI). Exactamente, no era una historia de las doctrinas políticas porque era una obra de filosofía política.

Como sucesor de D'Entrèves en la cátedra, no olvidé ni la orientación del curso —la selección de un gran tema, para desarrollarlo con referencias continuas a la historia de las ideas—, ni la lección de los clásicos, o sea, de «los autores que cuentan». Al dedicar un curso a la teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político, escribía en el Prólogo que «si una razón de ser tiene un curso de filosofía política, diferente a los cursos de historia de las doctrinas políticas y de ciencia política, es el estudio y análisis de los llamados "temas recurrentes"»[9]. Entendía por temas recurrentes los que atraviesan toda la historia del pensamiento político de los griegos a nuestros días —comienzo por los griegos dado mi escaso conocimiento del pensamiento oriental—, y que en cuanto tales constituyen una parte de la teoría general de la política. Explicaba que la identificación de estos temas recurrentes tenía una doble función: de un lado, sirve para individualizar algunas grandes categorías (comenzando por aquella generalísima de política), que permiten fijar en conceptos generales los fenómenos que entran a formar parte del universo político; de otro lado, permite establecer semejanzas y diferencias entre las diferentes teorías políticas, sostenidas a lo largo de los tiempos. Partiendo del libro quinto de la política de Aristóteles sobre las «mutaciones», el último curso lo dedique a la revolución, uno de estos conceptos sobre los cuales en la actualidad la literatura es inmensa. Para cualquiera que tenga una cierta familiaridad con los clásicos, no queda más que tomarse la molestia de elegir.

Las no siempre buenas relaciones, por no decir la desconfianza recíproca, entre los historiadores de las doctrinas políticas y los filósofos de la política son el resultado de incomprensibles (perdón por el juego de palabras) incomprensiones, si no directamente de malos entendidos. La teoría política sin historia está vacía, la historia sin teoría es ciega. Están fuera de lugar tanto los teóricos sin historia, como los historiadores sin teoría, mientras que los teóricos que escuchan las lecciones de la historia y los historiadores que en su investigación son conscientes de los problemas teóricos que su investigación presupone tienen la ventaja de poder ayudarse recí-

9. N. Bobbio, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Giappichelli, Torino, 1976, p. 1 [trad. cast. de J. F. Fernández Santillán, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, FCE, México, 1987, p. 7].

piamente. Probablemente más que de incomprensión se trata de un contraste de posturas o de mentalidades: la que valora lo que es siempre constante, propia del teórico, frente a aquella que estima lo que es perennemente mutable, propia del historiador. *Nihil sub sole novi* o «Todo fluye». El permanecer o el cambiar. El eterno retorno o el irreversible flujo. No tengo ninguna dificultad en confesar que me he sentido siempre más inclinado por el descubrimiento de lo que se repite, que no por la persecución de lo irrepetible, pero sin caer en la trampa del imperialismo de las disciplinas que coloca a los historiadores contra los filósofos, a los juristas contra los politólogos, a los sociólogos contra los historiadores, etc. En el vastísimo, cada vez más amplio, universo del saber, hay afortunadamente lugar para todos. No concedo mucha importancia a las cuestiones metodológicas, aunque pueden tener una cierta utilidad: la de hacer más conscientes, a cada cual en su propio campo, de los límites de su propio territorio y del derecho a existir de otros territorios lejanos o cercanos. Es diferente narrar los hechos que reflexionar sobre ellos, bien para extraer leyes, siguiendo el juicio de Maquiavelo según el cual «todas las cosas del mundo en cada tiempo son el epílogo de los antiguos tiempos», debido a que los hombres tienen «siempre las mismas pasiones», de donde deriven «necesariamente» los mismos efectos, bien para comprender su sentido (la filosofía de la historia), admitiendo las enseñanzas de Hegel según las cuales la historia es el teatro del progreso del espíritu del mundo en la conciencia y en la afirmación de la libertad.

Naturalmente hay historia e historia. A este propósito Salvadori ha hecho una observación útil: hay libros de historia, incluso grandes libros, que no estimulan elaboraciones teóricas; otros, por el contrario, mucho menores, proponen categorías de interpretación histórica que una reflexión teórica no puede dejar de tomar en consideración. Para los primeros tomaba como ejemplo el *Cavour* de Romeo, en relación con los segundos el libro de Charles Maier, *La refundición de la Europa burguesa*, obra que incorpora al debate histórico y teórico el nuevo concepto, por correcto o equivocado que sea, de corporativismo. En esta segunda categoría colocaría, como ejemplo típico, el libro de Alexander Yanov, *Los orígenes de la autocracia*, dedicado, en gran medida, a trazar con mano maestra la distinción entre despotismo y autocracia, y a trazar la historia y las distintas interpretaciones del despotismo, verdadero tema recurrente desde Aristóteles a Wittfogel.

No sólo hay historia e historia, sino también diferentes interpretaciones sobre cuál debería ser la tarea del historiador. Resulta bas-

tante sorprendente que, mientras en Italia el debate metodológico entre historiadores del pensamiento político, filósofos de la política y politólogos ha continuado adormilado, algunos de entre los más conocidos y originales historiadores del pensamiento político en Inglaterra, donde estos estudios tienen una tradición mucho más antigua y autorizada que en Italia, han dado vida a una disputa sobre las tareas y sobre el método de su disciplina, de la que solamente ahora se ha comenzado a hablar también entre nosotros[10]. Los dos protagonistas principales de esta disputa son John A. Pocock, autor de *The Machiavellian Moment*, y Quentin Skinner, a quien se debe una de las obras de mayor resonancia en el campo de este tipo de estudios, *The Foundation of Modern Political Thought*[11].

Uno de sus adversarios fue la historia de las ideas de orientación analítica, tal como se propugnaba y ejercía en los años del *boom* de la filosofía analítica, neo-empirista y lingüística, cuyo propósito había sido examinar el texto clásico en sí mismo, en su elaboración conceptual y en su coherencia interna, independientemente de cualquier referencia histórica y de cualquier interpretación-falsificación ideológica. Personalmente considero que este modo de estudiar los clásicos de la filosofía y de la filosofía política ha dado buenos resultados, especialmente para una mejor comprensión de los textos y para la reconstrucción del sistema conceptual del autor estudiado. En autores como Hobbes ha conducido a novedosos resultados en la aclaración de temas fundamentales como el estado de naturaleza, la relación entre ley natural y ley positiva, la naturaleza del contrato de consociación, la relación entre libertad y autoridad, entre poder espiritual y temporal, la teoría de las formas de gobierno y así sucesivamente. No debe olvidarse que la insistencia sobre el estudio analítico de un texto, era una natural y, a mi juicio, saludable reacción frente a las extravagancias del historicismo que, colocando el texto en una situación histórica determinada, tomaba de él con frecuencia sólo el significado polémico y

10. Me refiero a dos artículos publicados casi al mismo tiempo. M. Viroli, «Revisionisti e ortodossi nella storia delle idee politiche», *Rivista di filosofia* LXXVIII (1987), pp. 121-156; y F. Fagiani, «La storia del "discorso" politico inglese dei secoli XVII e XVIII tra «virtù» e «diritti»: *Rivista di storia della filosofia* XLII (1987), pp. 481-498.

11. Cf. J. Greville Agard Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton, 1975; Q. Skinner, *The Foundation of Modern Political Thought*, CUP, Cambrid-

contingente, y descuidaba el valor de elaboración y construcción doctrinal, válida en todo tiempo y lugar, y contra los excesos de la interpretación ideológica frecuentes en el círculo de los investigadores marxistas, pero no sólo en éste, que habían conducido al curioso resultado de considerar a los más diversos autores —desde Hobbes a Max Weber, pasando por Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Bentham, Mill, Spencer—, a pesar de la contradicción entre sus tesis, como ideólogos de la burguesía, unas veces en ascenso, otras en declive y otras en una crisis de transición, o bien a considerar a Hobbes en ocasiones autoritario en ocasiones liberal, a Rousseau como democrático o totalitario, a Hegel como fascista o anticipador del Estado social. Mientras la interpretación historicista lee una obra política —cualquier obra política— por grande o pequeña que sea con los ojos puestos exclusivamente en los problemas políticos del tiempo en que fue escrita —en Hobbes la guerra civil, en Locke revolución gloriosa, en Rousseau la Revolución francesa, en Hegel la Restauración—, poniendo de esta forma en un mismo plano una gran obra como *Leviatán* y uno de los miles de panfletos de aquellos mismos años en defensa de la monarquía contra las pretensiones del Parlamento y, por consiguiente, limitando su alcance teórico que trasciende el momento, la crítica ideológica la lee con los ojos vueltos a las luchas de su propio tiempo, sometiéndola a juicios políticos positivos o negativos según sea considerada más o menos actual, más o menos útil a la parte a la que se pertenece, empobreciendo, de ese modo, su valor teórico.

Contra estas dos concepciones del trabajo historiográfico, la escuela analítica ha tenido el mérito de poner en evidencia el aparato conceptual con el que el autor construye su sistema, de estudiar las fuentes, de sopesar los argumentos en pro y en contra, disponiendo de este modo los instrumentos necesarios para la comparación entre los textos, independientemente de su cercanía en el tiempo y de las eventuales influencias de uno sobre otro, y para la elaboración de una teoría general de la política. No me cabe duda de que de los diferentes métodos de tratar la historia del pensamiento político, el que está más emparentado con la filosofía política es el método analítico. Sin embargo, no llegaría al punto de afirmar, como han afirmado algunos críticos de «los revisionistas», que «la metodología sugerida por Skinner disuelve los textos clásicos y deja en su lugar una polvorienta erudición»[12], por la

ge, 1978 [trad. cast. de J. M. Mauri, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, FCE, México, 1985, últ. reimp. de 1993].

12. M. Viroli, «Revisionisti e ortodossi», cit., p. 129.

sencilla razón de que en cuestiones de método las exasperaciones polémicas resultan siempre equivocadas. Cuando la «erudición», como en el caso del libro de Pocock sobre la influencia de las ideas de Maquiavelo en Inglaterra, permite iluminar aspectos del pensamiento político inglés hasta entonces descuidados, cualquier estudioso, analítico o sintético, filosofante o historizante, «revisionista» u «ortodoxo», debe alegrarse de ello. Puedo llegar a admitir que hay textos que se prestan más y otros que se prestan menos a la metodología analítica, como se ha dicho poco antes de los libros de historia, que no son todos iguales respecto al apoyo que puedan prestar a los teóricos, y entre estos textos sobresalen las obras de Hobbes sobre las que ha trabajado en gran medida la escuela analítica. Pero no me oirán, sin embargo, acusar a los historiadores analíticos de las ideas de que «sus esfuerzos en favor de una historia continua representan despreciables intentos de mezclar las cuestiones filosóficas con problemas sociales, políticos y religiosos»[13], ni considerar un error el hecho de que, queriendo mirar a los escritores del pasado desde un punto privilegiado, hayan terminado por olvidar el sentido de la contingencia histórica.

Insisto en oponer una obstinada resistencia a toda forma de *Methodenstreit* (disputa sobre el método) llevada hasta la exclusión recíproca. La pluralidad de los puntos de vista es una riqueza de la cual los defensores del método propio con exclusión de los demás no saben obtener ninguna ventaja. Método analítico y método histórico no son del todo incompatibles, por el contrario se integran bien mutuamente. Todo esto no obsta para que la filosofía política —más cercana a los historiadores analíticos que aquellos a los eruditos o a los historicistas— no haya encontrado todavía su estatus, como sí lo ha hecho la más antigua y académicamente mejor considerada filosofía del derecho. Para complicar las cosas, hay que añadir que al significado de «política», entendida como actividad o conjunto de actividades que se refieren a la *pólis*, entendida como la organización de una comunidad que para conservarse hace uso en última instancia de la fuerza, se ha venido aproximando —o directamente sobreponiéndose— otro significado: la política como directriz o conjunto de directrices que una organización colectiva, no necesariamente el Estado, elabora e intenta aplicar para alcanzar sus propios fines, significado que se hace patente en expresiones del lenguaje común tales como la política de la Fiat o del Banco de Italia. Esta confusión se deriva de la forzada traducción con una

13. *Ibid.*, p. 124.

sola palabra italiana de dos palabras inglesas, *politics* y *policy*. Pero la falta de conciencia de esta confusión ha provocado que haya quien entienda por filosofía política un discurso de ética pública orientado a la formulación de propuestas para una buena, correcta o eficiente *política* (en cuanto *policy*) económica, sanitaria, financiera, ecológica o energética. Tampoco en este caso hay que sorprenderse o escandalizarse. Las dos filosofías políticas, como teoría general del Estado o como ética pública, son perfectamente legítimas. Basta con entender que su relación es la misma en que se hallan la metaética y la ética. La filosofía política tradicional es una metapolítica; la filosofía política como ética pública es una política en el sentido de una ética no de los sujetos individuales, sino de los grupos organizados.

Al no contar hasta ahora con su propio estatuto específico, inevitablemente la filosofía política deja a sus estudiosos una cierta libertad. Si puedo presentar mis propias preferencias, sin intención alguna de hacerlo como mejores que otras, diría que hoy la función más útil de la filosofía política es la de analizar los conceptos políticos fundamentales, empezando por el concepto mismo de política. Más útil porque son los mismos conceptos que vienen siendo usados por los historiadores políticos, por los historiadores de las doctrinas políticas, por los politólogos, por los sociólogos de la política, pero con frecuencia sin andarse con sutilezas en la identificación de su significado, o de sus múltiples significados. Es bien conocido que un mismo fenómeno puede ser denominado de diferentes formas. En el discurso político, un ejemplo típico es la confusión y superposición de los términos «república» y «democracia», como consecuencia de la cual, Montesquieu, en su análisis de la república, refiriéndose a dos ejemplos históricos, Atenas y Roma, colocaba en la misma posición a una democracia en el sentido estricto de la palabra, o que pretendía serlo según el famoso epitafio de Pericles, y a una república en el sentido de una forma de gobierno contrapuesta al gobierno del rey o al principado, como Roma, la cual fue considerada, comenzando por Polibio, no una democracia, sino un gobierno mixto, y exaltando los ideales y las virtudes republicanas, exaltaba en realidad, los ideales y las virtudes democráticas. Y, a la inversa, fenómenos diferentes pueden ser designados con el mismo nombre: un ejemplo clásico es el de la expresión «sociedad civil» que, en el transcurso de los siglos, de la *politiké koinonía* de Aristóteles a la *bürgerliche Gesellschaft* de Hegel no sólo ha cambiado su primitivo significado, sino que lo ha invertido por completo.

Contrariamente a una interpretación limitativa de la filosofía analítica, el análisis conceptual no se queda en el puro y simple análisis lingüístico, ya que éste aparece continuamente entremezclado con el análisis fáctico, es decir, con el análisis realizado con las herramientas metodológicas consolidadas por las ciencias empíricas, de situaciones políticamente relevantes de las que se pretende poner de relieve los rasgos comunes, independientemente de si en el transcurso de los siglos han tenido o no el mismo nombre. ¿Que el término «revolución» haya tenido durante siglos un significado opuesto al que ha prevalecido tras de la Revolución francesa quiere acaso decir que antes de la Revolución francesa no ha habido situaciones que merezcan el nombre de «revolución» en su significado actual?

En esta dirección, se abre a la joven (académicamente hablando) filosofía política italiana un campo vastísimo y, en gran parte, inexplorado de estudios y debates.

[Traducción de José Fernández Santillán]

Capítulo II

LA LECCIÓN DE LOS CLÁSICOS

1. KANT Y LAS DOS LIBERTADES

1. Hay dos formas principales de entender el término «libertad» en el lenguaje político, de las que ya me he ocupado en otra ocasión[1]. «Libertad» significa o bien facultad de realizar o no ciertas acciones, sin ser impedido por los demás, por la sociedad como un todo orgánico o, más sencillamente, por el poder estatal; o bien, poder de no obedecer otras normas que las que me he impuesto a mí mismo. El primer significado es constante en la teoría liberal clásica, según la cual «ser libre» significa gozar de una esfera de acción, más o menos amplia, no controlada por los órganos del poder estatal; el segundo significado es el que emplea la teoría democrática, para la cual «ser libre» no significa no tener leyes, sino darse leyes a sí mismo. De hecho, llamamos «liberal» a quien persigue el fin de ensanchar cada vez más la esfera de las acciones no impedidas, mientras que llamamos «demócrata» al que tiende a aumentar el número de acciones regidas por procesos de autorreglamentación. Por consiguiente, «Estado liberal» es aquel en el que la injerencia del poder público está restringida al mínimo posible; «Estado

1. En el artículo «Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri», en *Politica e cultura*, cit., reimp., p. 172 ss. [reproducido en el presente volumen, en el capítulo V. I (*N. del C.*)]. Después, dedicó su lección inaugural de Oxford a los dos conceptos de libertad I. Berlin, *Two Concepts of Liberty*, Clarendon Press, Oxford, 1958 [trad. cast. de J. Bayón *Libertad y necesidad en la historia*, Revista de Occidente, Madrid, 1974, pp. 133-182].

democrático», aquel en el que son más numerosos los órganos de autogobierno.

Desde el punto de vista de la teoría general del derecho, la diferencia que existe entre estos dos significados de libertad puede formularse del siguiente modo: permitido y obligatorio son dos términos contradictorios, lo que equivale a decir que «todo lo que no está permitido es obligatorio» y, a la inversa, «todo lo que no es obligatorio está permitido». Por tanto, si se entiende «libertad» según el primer significado como esfera de lo permitido, se identifica con lo no obligatorio. Y, al revés, en su segundo significado «libertad» coincide con la esfera de lo obligatorio, o bien de aquello que es obligatorio en virtud de una «auto-obligación». En otras palabras, mientras la primera forma de entender el término hace coincidir la esfera de la libertad con el espacio no regulado por normas imperativas (positivas o negativas), la segunda hace que la esfera de la libertad y el espacio regulado por normas imperativas coincidan, siempre que esas normas sean autónomas y no heterónomas.

La diferencia que media entre estos dos usos del término libertad en el lenguaje político y jurídico no debe hacernos olvidar que ambos pueden reconducirse a un significado común, que es el de autodeterminación: la esfera de lo permitido, en definitiva, es aquella en la que cada cual actúa sin constricción exterior, lo que es tanto como decir que actuar en esta esfera es actuar sin estar determinado más que por uno mismo; y, del mismo modo, que un individuo o un grupo no obedezcan otras leyes que las que se han impuesto a sí mismos significa que dicho individuo o dicho grupo se autodetermina. En este sentido, me parece muy significativo el concepto de libertad natural que traza Locke cuando, al hablar del estado de naturaleza, afirma que «es éste un Estado de perfecta libertad para que cada uno ordene sus acciones y disponga de posesiones y personas *como juzgue oportuno*, dentro de los límites de la ley de naturaleza, sin pedir permiso ni *depender de la voluntad de ningún otro hombre*»[2]. A partir de las dos frases que he destacado puede verse que la libertad como ausencia de impedimentos («obrar como mejor le parezca») coincide con la libertad como autodeterminación («sin depender de la voluntad de ningún otro»).

Remontándose al significado común de libertad como autode-

2. J. Locke, *Two Treatises of Government. The Second Treatise of Civil Government, An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government* (1690) [trad. cast. de C. Mellizo, *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Alianza, Madrid, 2000]. La cursiva es mía.

terminación, la diferencia entre la teoría liberal y la democrática podría formularse de la siguiente manera: la primera tiende a ensanchar la esfera de la autodeterminación individual, restringiendo todo lo posible la del poder colectivo; la segunda tiende a ensanchar la esfera de la autodeterminación colectiva, restringiendo todo lo posible la regulación de tipo heterónomo. El movimiento histórico real de los Estados modernos ha seguido la dirección de una integración gradual de ambas tendencias, cuya fórmula sintética, en términos de autodeterminación, podría expresarse así: «Hasta donde sea posible, hay que dar rienda suelta a la autodeterminación individual (libertad como no impedimento); donde ya no sea posible, tiene que intervenir la autodeterminación colectiva (libertad como autonomía)». En otras palabras: lo que un hombre está en condiciones de decidir por sí solo, déjese a la libre determinación de su querer; allí donde sea necesaria una decisión colectiva, que tome parte en ella, de modo que sea o aparezca también una libre determinación de su querer.

Aun partiendo de un sentido común de libertad, el distinto uso del término, que veíamos al comienzo, depende del hecho de que la teoría liberal considera el problema de la libertad en función del individuo aislado, mientras la teoría democrática lo hace en función del individuo en tanto que participe de una colectividad (de una voluntad común). Cada una de las teorías responde a una pregunta diferente. La primera se pregunta: «¿Qué significa ser libre para el individuo considerado como un todo independiente?». La segunda: «¿Qué significa ser libre para un individuo considerado como parte de un todo?». A pesar del significado común de libertad como autodeterminación, una y otra perspectiva conducen a dar dos respuestas que subrayan dos diferentes aspectos del problema de la libertad e introducen dos usos distintos del término «libertad». Para quien se plantea la primera pregunta, el problema de la libertad aparece fundamentalmente como el de la exigencia de límites a la acción del Estado, y de ahí la libertad como no impedimento, para quien se plantea la segunda, el problema se presenta sobre todo como exigencia de límites a cualquier forma de legislación impuesta desde arriba, y de ahí la libertad como autonomía. Con otras palabras, la respuesta a la primera pregunta lleva a acentuar el momento del «permiso», la contestación a la segunda, el momento de la «auto-obligación».

2. Si se leen las dos definiciones más célebres de libertad política que se han dado en el siglo XVIII, la de Montesquieu y la de

Rousseau, se advierte que corresponden perfectamente a los dos significados que hasta ahora hemos comentado: la primera corresponde a la temática de la teoría liberal, la segunda es el origen glorioso del linaje de todas las doctrinas democráticas. Montesquieu, en el cap. III, libro XI de *De l'ésprit des lois*, que precisamente lleva por título *¿Qué es la libertad?*, escribe: «La libertad es el derecho de hacer todo lo que las leyes permiten»[3]. El problema fundamental para Montesquieu es el de los límites del poder estatal. es preciso que existan determinados límites y que se den los medios suficientes para hacerlos observar. La libertad es el apetecido fruto de estos límites; es libre el que puede hacer todo lo que quiere dentro de esos límites. Rousseau, en el cap. VIII, libro 1 del *Contrato social*, titulado «Del estado civil», escribe sin embargo: « [...] la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad»[4]. Para Rousseau el problema fundamental es el de la formación de la voluntad general: la única libertad posible en el Estado es que los ciudadanos se den leyes a sí mismos. La libertad no coincide con la autodeterminación individual, sino con la autodeterminación colectiva.

Quien captó con precisión la diferencia entre los dos significados de libertad fue Constant, aunque con una transposición histórica arbitraria llamó a la primera «libertad de los modernos» y a la segunda «libertad de los antiguos» y, con una valoración que hoy consideraríamos poco aceptable, exaltó la primera para rebajar a la segunda. Contrapone la libertad como disfrute privado, la libertad individual, como precisamente la llama, a la libertad como participación en el poder político, *id est*, a la libertad colectiva:

> El objetivo de los antiguos era el reparto del poder social entre todos los ciudadanos de una misma patria; a eso era a lo que llamaban libertad. El objetivo de los modernos es la seguridad en los disfrutes privados, y llaman libertad a las garantías concedidas por las instituciones a esos disfrutes[5].

3. Montesquieu, *De l'esprit des lois* (1748), Libro XI, cap. III [trad. cast. de M. Blázquez y P. de Vega, con prólogo de E. Tierno Galván, *Del espíritu de las leyes*, Tecnos, Madrid, 1995, p. 106].

4. J.-J. Rousseau, *Contrat social*, Halbwachs, Aubier, París, 1953, p. 115 [trad. cast. de M.ª J. Villaverde, *El contrato social o Principios de derecho político*, Tecnos, Madrid, 1995, p. 20].

5. B. Constant, *De la liberté des anciens comparée à celle de modernes, discours prononcé a l'Athenée Royal de Paris*, Collection complète des ouvrages publiés sur le Gouverment représentatif et la Constitution actuelle, ou *Cours de Politique Constitutionnelle*, par M. Benjamin Constant, quatrième volume, septième partie, Paris-Rouen,

Combate a Rousseau y a Mably, que habían confundido la autoridad del cuerpo social con la libertad, y proclama que, siendo la independencia individual el más preciado bien de los modernos, no hay que pedirles su sacrificio a cambio de la libertad política.

> La libertad individual, repito, es la verdadera libertad moderna. La libertad política es su garantía. Por consiguiente, la libertad política es indispensable. Pero pedir a los pueblos de nuestros días que sacrifiquen, como los de antes, la totalidad de su libertad individual a la libertad política, es el medio más seguro para apartarles de la primera, y cuando eso se haya logrado, no se tardará en arrancarles la segunda[6].

Sólo aceptaba la libertad política en tanto en cuanto fuese un medio para realizar la libertad individual, que era el fin supremo de la convivencia civil.

No nos interesa en este momento la ideología liberal de Constant: lo que nos interesa es cómo señaló, con una precisión desconocida hasta entonces, la diferencia entre las dos distintas maneras de entender la libertad en el lenguaje político, de modo que, después de él la confusión resulta ya más difícil. Antes no era así: un ejemplo bastante notable de esta confusión se encuentra en la obra política de Kant. El objetivo de las páginas siguientes es precisamente poner de manifiesto que Kant maneja ambos conceptos de libertad sin llegar nunca a distinguirlos claramente; y haciendo creer, mediante su definición explícita, que emplea el término libertad en el sentido rousseauniano de autonomía, de autodeterminación colectiva, no permite apreciar con claridad que la libertad que él invoca y que eleva a la condición de fin de la convivencia política es la libertad como no impedimento, la libertad individual.

3. La principal dificultad al interpretar la teoría política kantiana reside, en mi opinión, en la diferencia entre las definiciones explícita e implícita de la libertad jurídica, es decir, entre la definición que el propio Kant ofrece a sus lectores y la que el intérprete puede inferir del significado global de su teoría. Un jurista hablaría de divergencia entre interpretación literal de un texto e interpretación según su espíritu o intención.

1820, p. *269* [trad. cast. de M.ª L. Sánchez Mejía, *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos*, en B. Constant, *Escritos políticos*, CEC, Madrid, 1989, pp. *268-269*]

6. *Ibid.*, p. *278*.

En una nota del opúsculo *La paz perpetua* escribe Kant:

> La *libertad jurídica* —externa, por tanto— no puede definirse, como es costumbre, diciendo que es la «facultad de hacer todo lo que se quiera, con tal de no perjudicar a nadie» [...] hay que definir mi *libertad* exterior (jurídica) como la facultad de no obedecer a las leyes exteriores sino en tanto en cuanto he podido darles mi consentimiento[7].

Del mismo tenor es la definición que encontramos en un pasaje de la *Metafísica de las costumbres*, donde se habla de la «libertad legal», definiéndola como la facultad de «no obedecer a ninguna más que aquella a la que [el ciudadano] ha dado su consentimiento»[8]. Estas definiciones no dan pie al menor equívoco: Kant entiende por «libertad jurídica» el poder de autolegislarse colectivamente, es decir, hace coincidir el significado de «libertad» con «autonomía política». Es más, en el primer texto citado, al negar que se pueda entender por libertad jurídica «la facultad de hacer todo lo que se quiera con tal de no perjudicar a nadie», parece que quiere excluir expresamente el significado de libertad como no impedimento. De hecho, se puede integrar ese texto con la definición que da Kant de «facultad jurídica» en la introducción a la *Metafísica de las costumbres*: «*Permitida* es una acción (*licitum*) que no se opone a la obligación; y se llama permiso (*facultas moralis*) a esta libertad, que no está limitada por ningún imperativo opuesto»[9]. El resultado es que el uso del término que considera no apto para dar cuenta de la libertad jurídica es precisamente el que se refiere a la esfera de las acciones permitidas en contraposición a las acciones ordenadas (o prohibidas).

La inspiración rousseauniana de esta concepción kantiana de la libertad política es innegable. Por lo demás es de sobra conocido, y puede documentarse con facilidad, que cuando Kant enuncia la fórmula del contrato originario que sirve de fundamento ideal (no histórico-empírico) al Estado, se hace eco de palabras e incluso frases del autor de *El contrato social*. El contrato originario es para Kant aquel «según el cual todos (*omnes et singuli*) en el *pueblo* renuncian a su libertad exterior, para recobrarla enseguida como

7. I. Kant, *Zum ewigen Friede. Ein philosophischer Entwurf* (1795) [trad. cast. de F. Rivera Pastor, *La paz perpetua. Ensayo filosófico*, Calpe, Madrid, 1919, p. 25, nota 1].

8. I. Kant, *Metaphysik der Sitten* (1797) [trad cast. de A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1994, p. 143].

9. *Ibid.*, p. 28.

miembros de una comunidad, es decir, como miembros del pueblo considerado como Estado (*universi*); y no puede decirse que el Estado, el hombre en el Estado, haya sacrificado a un fin una *parte* de su libertad exterior innata, sino que ha abandonado por completo su libertad salvaje y sin ley, para encontrar de nuevo su libertad en general, íntegra, en la dependencia legal, es decir, en un estado jurídico; porque esta dependencia brota de su propia voluntad legisladora»[10]. Rousseau había escrito:

> Lo que el hombre pierde con el contrato social es su libertad natural y un derecho ilimitado a todo lo que le apetece y puede alcanzar; lo que gana es la libertad civil y la propiedad de todo lo que posee[11].

4. Sabemos, por otra parte, que aunque repita la fórmula rousseauniana Kant no es propiamente un autor democrático. El contrato originario, que coloca como fundamento del Estado, no es un hecho histórico, sino una mera idea regulativa. Eso significa que, según Kant, para poder considerar que un Estado se ajusta al principio del consentimiento, no es necesario que éste se haya manifestado de hecho mediante los procedimientos característicos de la forma democrática de gobierno, sino que basta con que del soberano emanen leyes tales que el pueblo las aprobaría si se pidiese su consentimiento (sin que haga falta que de hecho se formule tal petición). Kant repite este concepto en varios lugares. La formulación más clara es quizá la que puede leerse en el ensayo *Sobre el tópico: esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica* (1793):

> [El contrato originario] por el contrario, se trata de una *mera idea* de la razón que tiene, sin embargo, su indudable realidad (práctica); a saber: la de obligar a todo legislador a que dicte sus leyes como si *pudieran* haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, y a que considere a cada súbdito, en cuanto que quiere ser ciudadano, como si hubiera votado por su acuerdo con una voluntad tal[12].

Este contrato originario es pura y simplemente un criterio para distinguir el buen Estado del malo; no implica, sin embargo, ningu-

10. *Ibid.*, p. 146.
11. J.-J. Rousseau, *Contrat social*, cit., p. 115 [*El contrato social*, cit., pp. 19-20].
12. I. Kant, *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (1793) [trad. cast. de J. Alcoriza y A. Lastra, *Sobre el tópico: esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica*, en I. Kant, *En defensa de la Ilustración*, Alba, Barcelona, 1999, pp. 268-269].

na consecuencia práctica respecto a qué instituciones adoptar o qué técnicas políticas emplear. Desde el ensayo *Respuesta a la pregunta: ¿qué es Ilustración?* (1784), que es una década anterior a las obras mencionadas hasta ahora, Kant había planteado el problema de la libertad, entendida en el sentido de autonomía, no como exigencia de reforma de las instituciones sino como criterio abstracto para distinguir la buena forma de gobierno de la mala, empleando estos términos:

> La piedra de toque de todo aquello que pueda decidirse como ley de un pueblo reside en la pregunta: ¿podría imponerse un pueblo a sí mismo semejante ley?[13].

Si llamamos Estado democrático a aquel en el que el principio de la autonomía se realiza mediante ciertas instituciones características, como por ejemplo un Parlamento electivo, entonces el Estado ideal de Kant, en el que el consentimiento es sólo un criterio ideal para distinguir entre leyes buenas y malas, no es necesariamente un Estado democrático. Además, a la forma buena, esto es, a la inspirada en la idea del contrato originario o del consentimiento, no la llama democracia, sino república, y a la mala, despotismo. Por otra parte, habida cuenta de que el consentimiento no es un hecho institucional, sino sólo una ficción ideal (recuérdese el «como si» de la frase citada anteriormente), no es necesario para Kant que el Estado republicano sea de hecho una república. También una monarquía puede ser un Estado republicano (es decir, no despótico) «siendo administrado en este caso el Estado bajo la unidad de su jefe (el monarca) según leyes análogas a las que el pueblo se hubiera dado a sí mismo conforme a principios jurídicos universales»[14]. Poco después Kant proclama que «es deber de los monarcas, aunque sean autócratas» gobernar de forma republicana, y precisa que la forma republicana no se debe confundir con la forma democrática, como ya había explicado suficientemente en un pasaje de *La*

13. I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784) [trad. cast. *Respuesta a la pregunta: ¿qué es Ilustración?*, en I. Kant, *En defensa de la Ilustración*, cit., p. 68].

14. Este pasaje se lee en el escrito *Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei* (1797) [trad. cast. de C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo, *Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia mejor*, en I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos de Filosofía de la Historia*, Tecnos, Madrid, 1987, p. 91].

paz perpetua[15]. ¿Y qué quiere decir «gobernar de forma republicana»? Quiere decir, precisamente, «tratar al pueblo de acuerdo con principios conformes a las leyes de libertad (tales como las que un pueblo en la madurez de su razón se prescribiría a sí mismo) si bien no se le pide literalmente su consentimiento para ello»[16]. Quiere decir, en definitiva conservar el más rígido respeto al principio (ideal) de la libertad como autonomía, aun cuando tal respeto no haya de ser confirmado por la aprobación efectiva de los ciudadanos, a través de una elección popular. Por otra parte, en lo referente a la extensión del sufragio, Kant no fue nunca mucho más allá del punto de vista liberal moderado corriente en su época: considerando la independencia económica como requisito para la atribución de derechos políticos, excluía del derecho de voto y por tanto de la categoría de los ciudadanos a los *operarii*, es decir, a los asalariados, a los trabajadores dependientes, a quienes desarrollaban una actividad regulada por un contrato de *locatio operarum*.

5. Si, como hemos visto, la definición explícita que da Kant de la libertad jurídica se refiere a la libertad rousseauniana o democrática, o de los antiguos (según Constant), distinta es la definición implícita que se obtiene del conjunto de su sistema. Trataré de probar esta afirmación mediante el examen de la definición de derecho (*a*), del fin del Estado (*b*) y de la concepción del progreso histórico (*c*).

a) Que el derecho sea, según la célebre definición, el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio del uno puede conciliarse con el arbitrio del otro, según una ley universal de libertad[17], significa que el fin de la legislación jurídica o externa, diferente de la legislación moral o interna, es el de garantizar, recurriendo a la fuerza si es necesario, una esfera de libertad en la que todo miembro de la comunidad pueda actuar sin ser obstaculizado por los demás. Parece bastante claro que aquí el objetivo de Kant no es ya la libertad como autonomía colectiva, es decir, la definida en los textos citados anteriormente, sino la libertad en el sentido tradicional de la teoría liberal, esto es, la libertad individual o libertad como no impedimento. Y, en efecto, al explicar acto seguido la definición, Kant añade:

15. I. Kant, *Hacia la paz perpetua*, cit., pp. 27-30.
16. I. Kant, *Replanteamiento sobre la cuestión...*, cit., p. 96.
17. I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, cit., p. 39.

> [...] Si mi acción o, en general, mi estado, puede coexistir con la libertad de cada uno, según una ley universal, me agravia el que me lo obstaculiza; porque ese obstáculo (esta resistencia) no puede coexistir con la libertad, según las leyes universales[18].

El concepto de libertad jurídica que se obtiene a partir de la definición del derecho no es ya el del poder de participar en la creación de la libertad colectiva, sino el de la facultad de actuar sin ser obstaculizado por los demás.

Pueden servir como confirmación de esta idea tanto la teoría de la coacción como la de lo «mío y tuyo» externos (o de la posesión). La palabra «libertad» aparece varias veces en el pasaje que dedica Kant al problema de la coacción:

> Ahora bien, todo lo que es contrario al derecho (*Unrecht*) es un obstáculo a la libertad según leyes universales: pero la coacción es un obstáculo o una resistencia a la libertad. Por tanto, si un determinado uso de la libertad misma es un obstáculo a la libertad según las leyes universales (es decir, contrario al derecho [*Unrecht*]), entonces la coacción que se le opone, en tanto que obstáculo frente a *lo que obstaculiza la libertad*, concuerda con la libertad según las leyes universales; es decir, es conforme al derecho (*Recht*)[19].

Kant quiere explicar que derecho y coacción no son incompatibles, porque si bien es verdad que la coacción es un acto contrario a la libertad, en la medida en que está destinada a repeler aquel acto contra la libertad que es la invasión ilegítima de la esfera de libertad ajena, restablece la libertad primitiva (la negación de la negación es una afirmación). Ahora bien, en todo este contexto la palabra «libertad» se usa en el sentido de facultad de actuar libre de impedimentos. Hágase la prueba de sustituirla por las palabras con que Kant ha definido la libertad jurídica en los textos citados en el parágrafo 3 —facultad de no obedecer a ninguna ley externa distinta de aquellas a las que he podido dar mi consentimiento— y todo el fragmento dejará de tener sentido. Si queremos que lo tenga, hay que dar a la palabra «libertad» precisamente el significado que Kant había descartado al ofrecernos su definición explícita, es decir, hemos de entender la libertad como «la facultad de hacer todo lo que se quiera con tal de no perjudicar a nadie».

18. *Ibid.* Las cursivas son mías.
19. *Ibid.*, p. 40.

Para Kant el problema fundamental del derecho privado es el de establecer qué debe entenderse por «lo mío y tuyo» externos. Al comienzo de su discusión sobre el derecho encontramos la siguiente definición: «Lo jurídicamente mío (*meum juris*) es aquello con lo que estoy tan ligado que cualquier uso que otro pudiera hacer de ello sin mi consentimiento, me lesionaría»[20]. En otros términos, por «mío y tuyo» externos entiende Kant cualquier forma de posesión (la posesión originaria sólo es la de la tierra) cuyo ejercicio no puede ser obstaculizado por los demás. Se podría decir que posesión equivale a «libre» uso de una cosa, donde «libre» quiere decir «no obstaculizado». Como ya se ha hecho notar, posesión y libertad son conceptos íntimamente relacionados en el pensamiento de Kant:

> La propiedad —ha escrito Solari— [...] se configura como principio supremo del sistema político y jurídico kantiano [...] La posesión se eleva a categoría suprema del orden jurídico natural kantiano, ya que en ella la actividad jurídica del hombre, su libertad externa, toma forma concreta [...]. En la propiedad la libertad externa toma forma y valor jurídicos[21].

6. *b*) Un paso abierto a la concepción liberal de la libertad, más significativo si cabe, es el que representa la teoría de los fines del Estado. Para Kant, el fin del Estado no es la felicidad, sino la libertad garantizada por el derecho. Abundan los textos sobre la materia: uno de los rasgos característicos del pensamiento político kantiano es la polémica contra el Estado eudemonista o paternalista, que es necesariamente despótico, en nombre de aquella forma de Estado que pronto será llamada «Estado de derecho», en el sentido de que tiene como fin exclusivo el orden jurídico, es decir, la coexistencia de las libertades externas mediante el ejercicio de la coacción. El texto más importante es quizá el del ensayo *Sobre el tópico...*:

> El concepto de un derecho externo en general procede por completo del *concepto de libertad* en las relaciones externas de los hombres entre sí, y nada tiene que ver con el fin que persiguen los hombres de manera natural (el propósito de la felicidad) ni con la prescripción de los medios para alcanzarlo: de suerte que este fin no debe mezclarse en manera alguna con aquella ley como funda-

20. *Ibid.*, pp. 55-56. Otra definición se encuentra en p. 60.
21. Cf. Solari, *Introduzione a los Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, UTET, Torino, 1956, p. 27.

> mento de determinación de la misma. [...] como a este respecto, y a propósito de aquello en que cada uno cifra el suyo, los hombres piensan de modo diverso, de manera que su voluntad no puede ser situada bajo ningún principio común, ocurre que tampoco puede serlo bajo ninguna ley externa conforme con la libertad de todos[22].

Una vez más «libertad» significa esfera de lo permitido y coincide con «*licitus*». A continuación, hablando de la libertad del individuo como uno de los tres principios *a priori* del Estado jurídico (los otros dos son la igualdad formal y la independencia económica), ilustra su principio con esta fórmula:

> Nadie puede obligarme a ser feliz a su manera [...], sino que cada uno puede buscar su felicidad por el camino que prefiera, siempre que no cause perjuicio alguno a la libertad de los demás para perseguir un fin semejante, la cual puede coexistir con la libertad de todos según una posible ley universal[23].

El mejor comentario a esta contraposición entre felicidad y libertad es el siguiente texto:

> La sentencia *salus publica suprema civitatis lex est* conserva íntegros su valor y su prestigio, pero la salud pública que *en primer lugar* se ha de tomar en consideración es aquella constitución legal que garantiza a cada uno su libertad por medio de leyes: con lo que cada cual es muy dueño de buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre que no perjudique a esa legítima libertad y, por tanto, el derecho de los otros consúbditos[24].

No cabe la menor duda de que la libertad que la Constitución jurídica garantiza a cada uno mediante la ley, y que constituye la condición formal por la cual cada uno puede perseguir su propia felicidad por el camino que le parezca mejor, es la libertad que Constant llamaba «privada» para contraponerla a la «pública» de Rousseau. También en esta ocasión, quien pretendiera sustituir el concepto de libertad expresado por el de autonomía colectiva (en el sentido rousseauniano) privaría a la frase de cualquier significado. Cuando Kant dice que el fin (la *suprema lex*) del Estado es la libertad, entiende por tal la libertad individual o, usando una

22. I. Kant, *Sobre el tópico...*, cit., pp. 259-260.
23. *Ibid*, p. 260.
24. *Ibid*, p. 270.

contraposición hoy día habitual, la libertad *frente al* Estado, no la libertad *en el* Estado. Para corroborarlo, observemos un pasaje del ensayo *Respuesta a la pregunta: ¿qué es Ilustración?*, en el que se proclama la necesidad de la libertad de crítica para que los hombres puedan salir de su minoría de edad. Kant escribe: «Para esta ilustración no se requiere sino *libertad*; y, por cierto, la menos perjudicial de las que pueden llamarse libertad, a saber: la de hacer uso público en todas partes de su razón»[25]. Aquí se emplea «libertad» en el sentido tradicional de los derechos de libertad, que son precisamente los derechos a no ser obstaculizados por la constitución estatal en tal o cual campo de la actividad de cada uno.

7. *c*) La filosofía de la historia de Kant está dominada por la idea de que el progreso de la especie humana, como el de cualquier otra especie animal, radica en el pleno desarrollo de las facultades naturales de los individuos que la componen; y de que el medio que la naturaleza utiliza para materializar ese desarrollo es su antagonismo en la sociedad. No hará falta recalcar hasta qué punto esta teoría del antagonismo como condición del progreso se inserta en la corriente liberal que hará de la lucha, la contienda, la revuelta, la concurrencia, la discusión y el debate su ideal de vida, y que contrapondrá sociedades estáticas o estacionarias a civilizaciones dinámicas y progresivas, según que en ellas se sofoquen los conflictos o se estimulen. «¡Demos [...] gracias a la naturaleza —se lee en el escrito *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* (1784)— por la incompatibilidad, por la envidiosa vanidad que nos hace rivalizar, por el anhelo insaciable de acaparar o incluso dominar! Cosas sin las que todas las excelentes disposiciones naturales dormitarían eternamente en el seno de la humanidad sin llegar a despertarse jamás. El hombre quiere concordia, pero la naturaleza sabe mejor lo que conviene a su especie y quiere discordia»[26]. Una concepción liberal de la historia —la historia como teatro de los antagonismos— sirve de apoyo en el pensamiento de Kant a la concepción liberal del derecho —el derecho como condición para la coexistencia de las libertades individuales— y a la concepción liberal del Estado —el Estado que tiene como fin no el de guiar a los súbditos a la felicidad, sino el de garantizar el orden.

25. I. Kant, *Respuesta a la pregunta...*, cit., p. 65.
26. I. Kant, *Ideas para una historia universal*, cit., p. 10.

Para que se desarrollen los antagonismos y, a través de ellos, la humanidad progrese hacia mejor, es necesaria la libertad. ¿Qué libertad? Acaso no hay otro lugar donde el ideal de libertad como no impedimento inspire el pensamiento kantiano con más claridad que en esta visión de la línea de desarrollo histórico de la humanidad. Cuanto mayor sea el desarrollo de los antagonismos, mayor será la medida en que se eliminen los obstáculos no naturales que los Estados ponen a la acción humana. La ilustración «es la salida del hombre de su minoría de edad». Pero para salir de su minoría de edad el hombre debe romper cadenas seculares, conquistar una mayor libertad de movimientos espiritual y material, conseguir que disminuya la esfera de las acciones constreñidas y aumente la de las permitidas[27]. Kant observa con satisfacción y orgullo cómo este movimiento de emancipación tiene lugar ante sus ojos. Y al hacer notar que la libertad va extendiéndose, claramente entiende por tal la libertad individual, la que llevaría a Constant a exaltar la sociedad de los modernos frente a la de los antiguos, y no sólo la libertad espiritual, sino también, conforme a las más avanzadas ideas de su tiempo, la libertad económica. «Cuando se impide al ciudadano buscar su libertad según el modo que mejor le parezca —siempre y cuando este método sea compatible con la libertad de los demás—, se obstruye la dinámica de los negocios en general y, por ende, las fuerzas del todo»[28]. El ideal de paz al que aspira Kant, que ha de alcanzarse mediante la extensión a las relaciones entre Estados de la constitución legal propia de las relaciones entre individuos, coincide con el ideal de la extensión y reforzamiento de la libertad civil, es decir, de la libertad que el derecho garantiza, en contraposición a la libertad brutal y salvaje del estado de naturaleza. La meta a la que tiende la historia humana es una constitución legal universal, esto es, la paz en la libertad.

Alcanzada la cima de la concepción de la historia de Kant nos damos cuenta de la importancia que tiene en su pensamiento la teoría del derecho, inspirada en la doctrina liberal: la historia humana puede ser interpretada kantianamente como historia del desarrollo del derecho, desde el derecho natural puramente provisional a la constitución legal de todos los Estados que hace perentoria toda forma de «mío y tuyo» externos, entendiendo el derecho como la garantía de la máxima libertad de cada individuo compatible con la máxima libertad de todos los demás.

27. *Ibid.*, p. 18.
28. *Ibid.*

En conclusión, aunque Kant dé una definición de libertad política en términos rousseaunianos, la libertad en la que se inspira su concepción del derecho, del Estado y de la historia no es la democrática, sino la liberal. Esta conclusión pretende también confirmar, mediante el análisis de un célebre texto, la existencia y coexistencia de las dos nociones fundamentales de libertad y mostrar la necesidad de diferenciarlas adecuadamente. Por una parte, la obra de Kant es una prueba de la validez de esa distinción; por otra, examinando el pensamiento de Kant, la distinción se nos revela útil como criterio de comprensión histórica y de valoración crítica.

[Traducción de Alfonso Ruiz Miguel]

II. MARX, EL ESTADO Y LOS CLÁSICOS

Para Marx, el Estado no es el reino de la razón, sino de la fuerza; no es el reino del bien común, sino del interés particular; no tiene como finalidad el bienestar de todos, sino el de los que detentan el poder; no es la salida del estado de naturaleza, sino su continuación bajo otra forma. En realidad, la salida del estado de naturaleza coincidirá con el fin del Estado. De aquí la tendencia a considerar todo Estado una dictadura y a calificar como relevante sólo el problema de quién gobierna (burguesía o proletariado) y no el cómo.

No obstante, si bien es verdad que Marx no elaboró una teoría completa de las formas de gobierno, también lo es que justamente delineó la diferencia entre dos de estas formas, el Estado representativo y el bonapartismo, en el marco de un mismo dominio de clase. Además, en las famosas páginas sobre la Comuna de París, había identificado la democracia directa con mandato imperativo con la nueva forma de gobierno que habría debido surgir de las cenizas sobre la democracia representativa degenerada en gobierno personal.

Así pues, si bien no completamente elaborada, existe en Marx una teoría de las formas de gobierno. El hecho de haberla descuidado ha tenido consecuencias funestas en la cultura y en la acción política de la izquierda de cuño marxista-leninista también en Occidente.

No pretendo hacer la enésima exégesis de los textos y proponer otra interpretación más de la concepción de Marx (y, ¿por qué no?,

también de Engels) del Estado. No sabría, en efecto, qué otra cosa agregar a lo que ha sido escrito durante cien años de estudios marxistas, de los que, lo confieso, no conozco más que una centésima parte (¿quién podría conocerlos todos?) Ni sabría ofrecer una interpretación diferente que merezca ser discutida.

Ya que a cien años de su muerte, nadie, marxista o no marxista, duda de que Marx debe ser considerado como un clásico en la historia del pensamiento en general y también en la del pensamiento político, me he propuesto confrontar su teoría política con algunas obras cuyos autores son universalmente llamados los «clásicos» del pensamiento político, de Platón a Hegel, e indicar, mediante un procedimiento comparativo por afinidades y diferencias, cuál puede ser el lugar de la teoría del Estado de Marx en la historia del pensamiento político. Hace tiempo, a propósito de Max Weber, tuve oportunidad de decir que para ascender al cielo de los clásicos un pensador debe haber reunido las siguientes tres eminentes cualidades: debe ser considerado como un intérprete de la época en que vivió, de manera que no se pueda prescindir de su obra si se quiere conocer el «espíritu de la época», siempre debe ser actual, en el sentido de que cada generación sienta la necesidad de releerlo y al hacerlo brinde una nueva interpretación de él; y debe haber elaborado categorías generales de comprensión histórica que no se pueden menospreciar al interpretar una realidad incluso diferente de aquella de la que él las derivó y a la que se las aplicó. En la comparación hago completamente a un lado el mayor o menor conocimiento que Marx tuvo de los escritores políticos que lo antecedieron. Lo que intento hacer no es un discurso sobre las fuentes del pensamiento político de Marx. Se sabe de sobra que conoció la *República* de Platón, la *Política* de Aristóteles, a Maquiavelo, el *Tratado teológico-político* de Spinoza (que leyó en 1841 para preparar sus exámenes), a Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau y, naturalmente, Hegel. Ello no implica que Marx conociera a todos los escritores políticos que de alguna manera han contribuido a constituir el cuerpo de la historia de las doctrinas políticas. Igualmente, es de considerarse el hecho de que no todos los grandes escritores políticos son citados, especialmente en *El capital*, por sus ideas políticas, sino por lo común debido a sus concepciones económicas (hasta el descubrimiento de la economía política y también luego de eso —piénsese en Hegel—, y comenzando por Aristóteles, el estudio de la economía es parte integral de la política). Para mencionar un solo ejemplo, pero de alguna manera significativo, en *El capital*, el *Leviatán* de Hobbes

—ese monumento de la filosofía política moderna— es citado por el célebre fragmento donde se dice que «el valor de un hombre es, como todas las demás cosas, su precio; es decir, cuanto se da para utilizar su fuerza».

En fin, puntualizo, y de esta manera cierro el preámbulo, que por teoría marxista del Estado entiendo la que se puede recabar, a mi parecer sin duda, de algunos de los pasajes más señalados por los estudiosos: de los *Manuscritos de 1844*, de *La ideología alemana*, de *La sagrada familia*, del *Manifiesto*, del Prefacio a la *Crítica de la economía política*, de los *Grundrisse* y de *El capital*, así como de obras históricas como *El dieciocho brumario* y de las políticas como *La guerra civil en Francia*.

Mi comparación se desarrolla en cuatro partes, cada una de las cuales está dedicada a una de las grandes distinciones que se suelen hacer en el ámbito de la historia de las doctrinas políticas para diferenciar unos grupos de teorías de otros.

Teorías idealistas y realistas

La primera gran distinción en el universo de las doctrinas políticas es la que contrapone teorías idealistas del Estado óptimo, o de la mejor forma de gobierno, y teorías realistas. Las teorías idealistas no se identifican forzosamente con el género de las utopías: además de las utopías, pueden incluirse entre ellas las que proponen un modelo de Estado tomado de la combinación o síntesis de las formas históricas —un ejemplo típico de las cuales es la teoría del gobierno mixto— y las que idealizan una forma histórica, como ha sucedido alternativamente con Atenas o Esparta y con la República romana en la Antigüedad; con la República de Venecia o la monarquía inglesa (piénsese en Montesquieu) en la época moderna, o con la Unión Soviética, erigida en Estado-guía por los partidos comunistas de la Tercera Internacional —y no sólo por ellos— en la época contemporánea. Teorías realistas, por el contrario, son aquellas que consideran al Estado y en general a la esfera de las relaciones políticas —entendidas como relaciones de dominio— en su «verdad efectiva», a lo largo de una línea que parte de Maquiavelo, quien desdeña a los que «se imaginaron repúblicas y principados que jamás se han visto ni conocido»; pasa por Spinoza, quien es un admirador del «agudísimo» Maquiavelo y, como su maestro, no se ocupa de los que imaginaron solamente «construcciones quiméricas no realizables más que en el reino de las utopías o en la poética edad de oro en la que no eran en manera alguna necesarias», y llega

hasta Hegel, de quien se conoce que tuvo muy en cuenta al autor de *El Príncipe* y quien, en la famosa Introducción a la *Filosofía del derecho*, definió la filosofía como comprensión del presente y de lo real que debe huir de la «búsqueda de un más allá que sólo Dios sabe dónde esté y del que en los hechos bien se sabe dónde está. Esto es, en el error de un unilateral y vacío razonamiento».

La doctrina de Marx pertenece sin sombra de duda al género de las doctrinas realistas. Si alguna vez existió en Marx un momento utópico, «un más allá que sólo Dios sabe dónde esté», como diría Hegel, éste no debe buscarse en el Estado óptimo, en el Estado llegado a su máxima perfección (como sucede normalmente en los escritores utópicos), sino en la negación, en la terminación, en la extinción, en la desaparición del Estado. Una idea, ésta, que es parte de una filosofía de la historia, predominante en el siglo pasado, de acuerdo con la cual el devenir histórico se mueve del Estado hacia el no-Estado; como si la exaltación del Estado, que alcanzó su máxima expresión en la filosofía de Hegel, hubiese producido como contrapartida una forma opuesta de pensar. De los anarquistas a los socialistas utópicos, de los primeros positivistas como Saint-Simon a los últimos como Spencer, la filosofía política del siglo XIX está influida por la idea de que la línea en la que se mueve el progreso histórico es la de la atenuación, hasta el extremo de su desaparición, del poder político, entendido como el poder más alto que, para hacerse obedecer, recurre en última instancia a la fuerza.

Esta idea viene acompañada por la concepción de la terminación de la guerra como una forma —que en adelante sería considerada bárbara o de épocas salvajes— de resolver los conflictos entre los Estados. Se creía que conforme la sociedad civil fuera tomando ventaja sobre el Estado en las relaciones internas, disminuiría la tensión en las relaciones entre los Estados hasta constituir una sociedad civil universal. Pacifismo y antiestatismo en el siglo pasado caminan de la mano y se apoyan mutuamente. Todas las teorías pacifistas decimonónicas, tanto la liberal o librecambista de Cobden como la democrática de Mazzini, que da vida a la sociedad pacifista de la segunda mitad del siglo, y las socialdemócratas de la Segunda Internacional, están de alguna manera vinculadas a la idea de una atenuación o un agotamiento del poder soberano como poder que detenta el monopolio de la fuerza, y en cuanto tal es el señor absoluto de la paz y de la guerra (no por nada en una célebre definición la guerra es considerada como la continuación de la política por otros medios). La historia de nuestro siglo, de un siglo

en el que han hecho su aparición los Estados totalitarios y que ahora vive bajo la amenaza de una guerra de exterminio luego de haber vivido la experiencia de dos guerras mundiales, es un solemne desmentido de esas dos previsiones. El rumbo del mundo ha sido exactamente en sentido opuesto, pero la historia del pensamiento humano es una cadena ininterrumpida de profecías equivocadas.

Teorías racionalistas e historicistas

En el ámbito de las doctrinas realistas del Estado, discurre a lo largo de toda la historia del pensamiento político la distinción entre las doctrinas racionalistas y las historicistas. Las primeras se plantean fundamentalmente el problema de la justificación racional o del fundamento del Estado y responden a la pregunta: «¿Por qué existe el Estado?»; las segundas se plantean esencialmente el problema del origen histórico del Estado y responden a la cuestión: «¿Cómo nació el Estado?». Las primeras ponen en evidencia la contraposición entre el estado de naturaleza antisocial y el estado civil, que es la condición social; las segundas, al contrario, ponen en evidencia la continuidad entre las formas primitivas de sociedades humanas que todavía no son Estado, como la familia, la tribu o el clan (los antropólogos también hablan de «sociedad sin Estado»), y una forma sucesiva de sociedad organizada que tendría el derecho exclusivo de llamarse «Estado». He hablado en otra ocasión de dos modelos: al primero lo llamé iusnaturalista o hobbesiano, porque su inventor y riguroso creador fue Hobbes; al segundo, aristotélico, porque fue expuesto con sencillez meridiana en las primeras páginas de la *Política*. Dicho de otro modo, por una parte, el modelo según el cual el Estado es un cuerpo artificial que nace en contraposición al estado de naturaleza, por otra, el modelo según el cual el Estado es una sociedad natural que brota de la normal evolución del primer núcleo organizado, la familia. En el primero el punto de partida es el hombre considerado como ser naturalmente antisocial; en el segundo, el punto de partida es el hombre como «animal político».

Aunque Marx jamás se ocupó explícitamente del problema del origen del Estado, si bien en los últimos años tuvo un marcado interés por la investigación etnológica que lo llevó a leer a Morgan, Maine y otros, no se puede dejar de ubicar su teoría del Estado entre las historicistas, y, como tales, antiindividualistas y anticontractualistas (el contrato es la forma específica en la que el Estado es concebido como ente artificial, producto no de la naturaleza, sino

de la voluntad acorde de los individuos). Es suficiente citar el inicio de los *Grundrisse*:

> El cazador y pescador único y aislado con el que comienzan Smith y Ricardo se incluyen en las fantasías carentes de imaginación de las robinsonadas del siglo XVIII, las cuales, a diferencia de lo que piensan los historiadores de la cultura, no expresan tan sólo una reacción al excesivo refinamiento y un retorno a una malentendida vida artificial. Al igual que el *Contrato social* de Rousseau, que mediante el pacto crea una relación y una conexión entre sujetos independientes por naturaleza, no se basa en tales naturalismos.

Debe observarse que el punto de partida del individuo aislado, antes que ser el lugar de donde arrancó la economía política del siglo XVIII, fue el punto de salida del iusnaturalismo del siglo XVII (que se prolonga en la descripción del estado de naturaleza hecha por Rousseau en el *Discurso sobre la desigualdad*). Pero, agrega Marx, este punto de partida es aparente (es una ficción), porque mediante él viene anticipada la «sociedad civil», entendida como la sociedad de la libre concurrencia en la que el individuo aparece «desvinculado de las ataduras naturales que lo hacen parte de un conglomerado humano específico, limitado». Al interpretar de esta manera el estado de naturaleza, Marx ve en las teorías individualistas y contractualistas una reconstrucción artificial de la realidad histórica una vez se ha llegado a una determinada fase de su desarrollo (a la sociedad civil burguesa como sociedad de la libre competencia o de la emancipación de la burguesía como clase), una reconstrucción que pone al comienzo de la historia (el estado de naturaleza), aquello que, por el contrario, es producto de una determinada época histórica, caracterizada por el correlativo nacimiento de la burguesía, y de la economía política como teoría social que tiene su referencia en el individuo singularmente considerado.

Si se abandona la perspectiva deformante de la economía política y se asume una actitud histórica correcta, el escenario cambia por completo. Así, especifica inmediatamente Marx:

> Conforme volvemos atrás en la historia, el individuo aparece menos autónomo, parte de una totalidad más amplia: primeramente de modo del todo natural en la familia y en la familia ampliada a tribu; más tarde en la comunidad surgida del contraste y de la fusión de las tribus, en sus diversas formas.

Lo que en este fragmento nos presenta Marx es una reproducción, que no se podría imaginar más fiel, del modelo aristotélico

opuesto diametralmente al modelo hobbesiano (asumido en su aparición por la economía política). En las primeras y muy conocidas páginas de la *Política*, Aristóteles describe el surgimiento de la *pólis* como forma de organización autosuficiente e independiente (que tiene algunas características esenciales que hoy le atribuimos al Estado) de la familia y de la aldea como unión de familias. Por lo demás, que Marx tuviese en mente a Aristóteles cuando escribió este fragmento se puede deducir de la circunstancia de que inmediatamente después asume la más famosa de las definiciones aristotélicas (que se localiza en el mismo contexto donde se describe la formación de la ciudad), afirmando:

> El hombre es en el sentido más pleno del término un *zóon politikón*, no sólo un animal social, sino un animal que puede aislarse únicamente en la sociedad.

Que el hombre sea un animal social incluso cuando se aísla —lo que es una añadidura respecto del texto aristotélico— es una afirmación con la cual Marx refuta, por decirlo así, con antelación toda posible oposición al modelo clásico de la esencial sociabilidad del hombre, en particular la oposición que provenía precisamente de las teorías enarboladas por los partidarios de un estado de naturaleza con base en el modelo hobbesiano y por los primeros econo-[redacted]

Me limito a señalar otra comparación que podría ser sugerente, la de Vico, que Marx conocía: Vico parte de la condición familiar, aunque después del «estado ferino», lo que puede ser interpretado como una historización, si bien fantástica, del estado de naturaleza hobbesiano en el que el hombre es el lobo (dígase «fiera») del hombre; por tanto, de la situación familiar, que es una condición todavía prepolítica, la humanidad pasa al Estado político, que nace bajo forma de república aristocrática con la reunión de los jefes de familia, para derivar sólo en un segundo momento en la república popular. Considero superfluo recorrer el camino de Hegel de la familia al Estado a través de la sociedad civil, porque la influencia de Hegel sobre Marx ha sido directa y tuvo gran peso en la formación de su pensamiento político. Aun así, no es ocioso recordar que el recorrido de Hegel es más complejo, porque entre la familia y el Estado no hay continuidad, sino la ruptura de la sociedad civil, que es el lugar en el que, por lo menos en su primera etapa —el «sistema de las necesidades»—, el hombre está aislado pese a estar en la sociedad, como hubiera dicho Marx.

El Estado como reino de la razón

Si se asume un criterio axiológico aparece otra gran distinción: aquella entre concepción positiva y concepción negativa del Estado. Concepción positiva es ciertamente la que remonta a Aristóteles, y se convierte en dominante en Europa de la segunda mitad del siglo XIII en adelante cuando se difunde este autor en latín: el fin de la comunidad política, la *koinonía politiké*, la *societas civilis* en la predominante traducción latina, no es solamente el vivir o el sobrevivir, sino el *bonum vivere*, el vivir bien. También en la doctrina política moderna, de Hobbes a Hegel, domina una visión eulógica del Estado. La doctrina iusnaturalista del Estado no es solamente una teoría racional del Estado, como se vio en el apartado anterior, sino al mismo tiempo es una teoría del Estado racional. El Estado es elevado a ente de razón, y únicamente en éste el hombre realiza plenamente su propia naturaleza como ser racional. Si es verdad para el hombre en cuanto criatura divina *extra ecclesiam nulla salus*, también lo es que para el hombre en cuanto ser natural *extra rem publicam nulla salus*. Con su acostumbrada y perentoria lucidez, Hobbes expone este concepto en un célebre fragmento del *De cive* que he citado muchas veces, pero que es necesario evocar cada vez que se quiera poner en evidencia la visión apologética del Estado que acompaña la formación del Estado moderno:

> Fuera del Estado encuentran dominio las pasiones, la guerra, el miedo, la pobreza, el abandono, el aislamiento, la barbarie, la ignorancia, la bestialidad. En el Estado encuentran dominio la razón, la paz, la seguridad, la riqueza, la decencia, la sociabilidad, el refinamiento, la ciencia, la benevolencia.

Spinoza no se queda atrás: en el hombre son tan naturales las pasiones como la razón; pero en el estado de naturaleza las pasiones tienen la preeminencia sobre la razón; contra las pasiones la religión puede poco o nada, porque ella vale «en punto de muerte, cuando las pasiones ya están vencidas por la enfermedad y el hombre queda reducido al extremo, o bien en los templos, donde los hombres no ejercen relaciones de fuerza»; sólo la unión de todos en un poder que ponga freno —con la esperanza de premios y el temor de castigos a los individuos proclives naturalmente a seguir la ciega codicia antes que la razón— puede permitir al hombre conseguir de mejor manera el fin de la propia conservación; en cuanto el Estado, y solamente él, permite al hombre realizar la suprema ley de la razón, que es la de la propia conservación, él debe comportar

se, si quiere sobrevivir, a diferencia de lo que le sucede a los hombres en el estado de naturaleza, racionalmente; el individuo no delinque si en el estado de naturaleza no sigue a la razón, pero el Estado sí, porque sólo cuando él se comporta racionalmente logra conservar la potencia que es constitutiva de su naturaleza. Un Estado no racional es impotente, pero un Estado impotente ya no es tal. De aquí la consecuencia —sobre cuya importancia histórica no tengo necesidad de agregar ulteriores comentarios— de que el Estado-potencia se identifique con el Estado-razón. Se puede llegar hasta el punto de afirmar que la racionalización del Estado se convierte en la estatalización de la razón, y de allí nace la teoría de la razón de Estado como la otra cara del Estado racional. (Si las razones del Estado no fuesen superiores a las del individuo, el Estado no podría efectuar acciones que le están prohibidas a aquél.)

Para Locke, sólo en la sociedad civil o política existen las condiciones para la observancia de las leyes naturales, que son las leyes de la razón. Según Kant, la salida del estado de naturaleza es para el hombre algo más que el producto de un cálculo de interés: es un deber moral. Sólo en el Estado pueden ser salvaguardadas las condiciones de existencia de la libertad, y por tanto el Estado tiene un valor moral, tanto así que en una historia ideal de la humanidad, la institución del Estado es una idea regulativa para el proyecto de esa futura sociedad jurídica universal, la única que puede garantizar la paz perpetua, y, en consecuencia, librar al hombre del flagelo de la guerra.

La idea del Estado-razón va mucho más allá del iusnaturalismo y llega hasta Hegel, que define el Estado como «racional en sí y por sí». Desde esta perspectiva el autor de los *Elementos de filosofía del derecho*, no obstante su declarado antiiusnaturalismo, lleva a sus últimas consecuencias el ideal del Estado-razón, que en cuanto tal también es Estado-potencia. No lejos de Hobbes, Hegel es el intérprete del mismo proceso histórico, la formación del Estado territorial moderno, que integra en un único cuerpo orgánico los miembros dispersos de la sociedad medieval. El Estado de la Restauración, que él tiene enfrente, es un Estado que se ha recompuesto tras los estragos de la Revolución francesa, y es la continuación del mismo Estado que al inicio de la época moderna impuso su propia unidad a un mundo desgarrado por las guerras de religión. Hegel, el maestro de Marx (contra el que Marx irreverentemente se revuelve), es el que escribió: «Sólo en el Estado el hombre tiene una existencia racional».

El Estado como reino de la fuerza

Me he entretenido en estas referencias textuales para dejar claro el cambio radical que hace Marx de estas tradiciones apologéticas del Estado. Para él, el Estado no es el reino de la razón, sino de la fuerza. No es el reino del bien común, sino del interés particular. El Estado no tiene como propósito el bienestar de todos, sino el de quienes detentan el poder, los cuales, además de todo, han sido en la historia de la humanidad hasta ahora una minoría. Que el Estado tenga como misión el bien común, el bienestar o incluso la justicia es una ideología de la que se sirve la clase dominante para dar una apariencia de legitimación a su dominio. El Estado no es la salida del estado de naturaleza, sino su continuación bajo otra forma. El estado de naturaleza, señalado por Hobbes, como situación en la que rige el derecho del más fuerte jamás ha desaparecido de la historia, sino que se ha prolongado en el Estado, aunque ya no en la forma, por lo demás del todo hipotética, de guerra de todos contra todos, sino a la manera de conflicto permanente entre las clases que por turno se suceden y toman la supremacía, y una vez tomada ésta, no pueden mantenerla más que con la fuerza. La salida definitiva del estado de naturaleza es para Marx, en todo caso, no el Estado, sino su fin, la sociedad futura sin Estado.

En rigor, la concepción negativa del Estado no nació con Marx. Aunque la distinción entre teorías racionalistas e historicistas no coincide con la diferencia entre concepciones positivas y negativas, es un hecho que no existen concepciones negativas entre las teorías racionalistas, mientras que puede haber concepciones negativas entre las historicistas. De cualquier modo, la consideración del Estado como un mal, si bien un mal necesario, forma parte integral de la historia del pensamiento político occidental, y no sólo occidental, comenzando por Trasímaco. Antes de Marx, el antecedente inmediato de su visión pesimista de las relaciones entre gobernantes y gobernados es la descripción, bajo muchos aspectos premarxista, de Rousseau en la segunda parte del *Discurso sobre la desigualdad*, donde el Estado histórico (no el ideal de *El contrato social*) surge de la violencia y el engaño.

En la historia del pensamiento político occidental la concepción negativa clásica del Estado es la que se suele llamar, aunque con una interpretación unilateral, agustiniana, según la cual el Estado es un mal necesario para reprimir la maldad de la gran mayoría de los hombres, los cuales no podrían vivir en comunidad sin constricción y, en consecuencia, sin un poder dotado de una fuerza

suficiente para dominar las pasiones disgregadoras de los individuos, que son más proclives a devorarse entre sí, como los peces en el mar, que a amarse y vivir en paz. Esta concepción, que se puede llamar «terrorista», del Estado, fue enunciada de manera ejemplar en un fragmento de Isidoro de Sevilla:

> *In gentibus principes regesque electi sunt ut terrore suos populos a malo coercerent atque ad recte vivendum legibus subderent.* [Los príncipes y los reyes fueron elegidos entre las gentes para que separaran a sus pueblos del mal por medio del terror y los sometiesen a las leyes para hacerlos vivir rectamente.]

Al ser abandonada la filosofía escolástica, que recuperó la tradición aristotélica del Estado orientado al bien común, la teoría terrorista del Estado fue retomada por Martín Lutero —con una vehemencia que será igualada sólo por los teóricos que justificarán el terrorismo de Estado (*la terreur*, para utilizar la lengua a través de la cual se convirtió en universal)— en la célebre carta a los príncipes cristianos sobre la autoridad secular (1523), en la que se leen frases como la siguiente:

> Dios impuso a los pueblos, además del reino divino, otro régimen, y los ha puesto bajo la espada para que, aunque lo harían con gusto, no puedan ejercer su maldad y, donde lo hagan, no ocurra sin temor o con serenidad o agrado; de la misma manera que se amarra a las bestias salvajes y feroces con lazos y cadenas, para que no puedan morder ni atacar según instinto, aunque lo harían de buen grado.

Un mal no necesario

Estas dos concepciones negativas del Estado —negativas en el sentido de que ponen en particular evidencia el momento de la fuerza como esencial para el Estado en el desempeño de su función— son, no obstante, profundamente diferentes. En la concepción negativa tradicional de inspiración religiosa, lo que justifica el aparato de la fuerza es la maldad de los súbditos; en la concepción negativa de Marx y los marxistas, es la maldad (uso esta expresión por motivos de simetría, si bien literalmente no es correcta) de los gobernantes. En suma, se trata de la misma interpretación de la función del Estado pero vista desde dos puntos opuestos: *ex parte principis* (desde la parte del príncipe), la primera; *ex parte populi* (desde la parte del pueblo), la segunda. En la concepción tradicional el Esta-

do es necesariamente un aparato coactivo porque debe mantener a raya a los súbditos; en la concepción marxista el Estado es por necesidad un aparato coactivo porque sólo mediante la fuerza la clase dominante puede conservar y perpetuar su dominio. La justificación del uso absoluto y exclusivo de la fuerza es, en las dos concepciones, opuesta. En una se justifica por la voracidad de los súbditos, en otra por la avidez de la clase dominante. Incluso se puede decir que la teoría de Marx es una desacralización de la justificación tradicional que acepta la fuerza represiva del Estado como remedio a los instintos brutales de la «masa pecadora»: la fuerza del Estado no es necesaria, como ha venido repitiendo la ideología dominante (que en términos marxistas es la ideología de la clase dominante), para provecho de los gobernados, sino para el interés de los gobernantes.

Entre las dos concepciones hay todavía una diferencia más profunda que ahonda sus raíces en dos distintas y opuestas concepciones del mundo y de la historia. En la concepción religiosa, la razón del Estado-fuerza reside en la naturaleza misma del hombre y, como tal, es permanente, y por tanto es preciso, además del poder del Estado, otro poder, el espiritual, para domar a la «bestia salvaje». En la visión de Marx, seguida en general por los marxistas, el motivo del Estado-fuerza es histórico, porque no deriva de la naturaleza eterna del hombre —en la cual una teoría historicista como la marxista no cree—, sino de la situación de las relaciones de producción y antes, incluso, de las mismas formas de producción, que se van moviendo unas y otras en la historia, hasta el punto de que permiten formular la hipótesis de que, mediante una radical transformación de la segunda y de las primeras, en un futuro impreciso pero previsible, el Estado ya no será necesario. También se podría decir que en la doctrina tradicional, el Estado es un mal necesario; en la doctrina marxista es un mal no necesario, o por lo menos es un mal cuya necesidad está destinada a desaparecer al suceder lo propio con las condiciones históricas que lo han originado.

En rigor, para completar este cuadro sintético de las teorías del Estado desde el punto de vista axiológico, se necesitaría tener en cuenta las teorías del Estado que se consideran a sí mismas axiológicamente neutrales, o sea, ni positivas ni negativas. Se trata de las teorías formales o formalistas a las que son especialmente aficionados los juristas, de acuerdo con las cuales se puede hablar de «Estado», en el sentido propio de la palabra, sólo cuando en un determinado grupo social se ha formado un poder que detenta el monopolio de la fuerza, más precisamente de la «fuerza legítima», en cuanto quien

ostenta ese monopolio considera ilegítimo el uso de la fuerza por parte de cualquier otro, y de esto se puede hablar sólo con base en la constitución de hecho de este poder, con independencia de los objetivos a los que se refiera. Que el Estado consista en la monopolización de la fuerza es una definición común en la mejor tradición jurídica, hasta el punto de que es acogida tanto por Weber como por Kelsen, y es una tesis común para ambos aquella según la cual el Estado en cuanto aparato de la fuerza puede servir a los propósitos más diversos. (Una de las críticas que Kelsen le hace a la doctrina marxista del Estado es que, si es verdad que el Estado capitalista puede tener como fin la explotación de la clase obrera, el mismo Estado puede servir, una vez que el partido de la clase obrera se apoderó de él, para liberar de la explotación a la clase oprimida.)

Esta rápida presentación de la doctrina neutral del Estado puede servir entre otras cosas para dar un paso adelante en la definición y delimitación del marco de la teoría marxista: nada impide considerar la concepción marxista del Estado-fuerza entre las doctrinas que ven nacer el Estado del proceso de monopolización de la fuerza que se presenta en todo grupo organizado por razones de orden interno y de defensa externa; lo que la distingue es que Marx, y Engels, no se detienen frente a la constatación del acontecido proceso de monopolización, sino que quieren precisar a *quién* y a *qué* cosa sirve la organización de la fuerza: «a quién», a la clase dominante; «a qué cosa», a mantener el dominio.

El problema de las formas de gobierno

Al definir la teoría marxista del Estado como una teoría negativa salta inevitablemente la pregunta: ¿entonces todos los Estados son iguales? Si todos son iguales en cuanto instrumentos de dominación de la clase que detenta los medios de producción, ¿es entonces posible, en el ámbito de la teoría marxista, distinguir varias formas de gobierno? Dicho de otro modo: ¿existe en la doctrina de Marx una teoría de las formas de gobierno? Y, en el supuesto de que exista, ¿qué relevancia teórica y práctica tiene esta distinción? Es inútil subrayar la importancia de estas preguntas. La teoría de las formas de gobierno es desde Platón (piénsese en el Libro VIII de la *República*) y Aristóteles (ténganse en mente los capítulos III y IV de la *Política*) en adelante, hasta el último manual de derecho público o de ciencia política, uno de los apartados fundamentales de una teoría del Estado. ¿Qué podemos colocar en este apartado cuando examinamos la teoría marxista (y engelsiana) del Estado? La impor-

tancia de la distinción entre las diversas formas de gobierno también depende del hecho de que esta distinción sirve normalmente como punto de referencia para permitirle a cada autor proponer, según su propio criterio, la mejor forma de gobierno, no importa si de forma absoluta o de acuerdo con el «espíritu del tiempo».

Se trata de un problema al que, me parece, los estudiosos marxistas le han otorgado una escasa relevancia, mientras que creo que hoy es un problema de gran interés y actualidad. Ciertamente, es muy grande la tentación de dar una respuesta negativa a las dos preguntas («no existe una teoría de las formas de gobierno en Marx, y, si la hay, tiene poca importancia teórica y práctica»), porque, si es verdad que para Marx lo que cuenta es la relación real de dominación, que es la relación entre la clase dominante y la clase dominada, cualquiera que sea la forma institucional —que es superestructural— con la que está revestida esta relación, no cambia o por lo menos no debería cambiar sustancialmente la realidad de la relación de dominación, que ahonda sus raíces en la base real de la sociedad, es decir, en la forma de producción históricamente determinada. Por lo demás, se podría buscar un buen argumento a favor de la irrelevancia de las formas de gobierno en Marx proveniente de la observación de que en Hegel las etapas del proceso histórico están marcadas por el cambio de las formas de gobierno, por el paso de un régimen a otro —el despotismo oriental; la república en el mundo antiguo, democrática en Grecia, aristocrática en Roma; la monarquía en el mundo moderno (en la forma específica de monarquía constitucional en la época en la que él vivió)—, mientras que en Marx lo que distingue al progreso histórico no son las diversas formas de gobierno, sino los diferentes modos de producción (asiático, esclavista, feudal, capitalista), cuya sucesión no corresponde en manera alguna a la sucesión de las formas de gobierno, salvo una cierta correspondencia entre el despotismo oriental y el modo de producción asiático. Las de Hegel y Marx son dos filosofías de la historia diferentes y no sobrepuestas: diferentes precisamente en cuanto interpretan el curso de la historia mediante dos criterios distintos, el de los diversos sistemas políticos y el de los distintos sistemas económicos.

Además, si nos atenemos a la letra de muchos fragmentos de Marx, de Engels y de los marxistas, desde el punto de vista de las verdaderas relaciones de dominación y no de las aparentes —como son establecidas en las constituciones formales y que la misma realidad del dominio se encarga de vaciar de cualquier valor sustancial— todos los Estados son «dictaduras», hasta el punto de que no

sólo en la teoría, sino —lo que es más importante— en la práctica del movimiento obrero, durante por lo menos un siglo se han vuelto de uso común las expresiones: «dictadura de la burguesía» y «dictadura del proletariado». Nada vale tanto como el siguiente pasaje, tomado de *Estado y revolución* de Lenin, para mostrar que, una vez que se les ha dado a todos los Estados el carácter de «dictadura», la distinción de las formas de gobierno ya no tiene ningún sentido:

> La esencia de la doctrina del Estado de Marx sólo pudo haber sido formulada por quien comprendió que la dictadura de una clase es necesaria no sólo para toda sociedad clasista en general, no sólo para el proletariado después de haber derrocado a la burguesía, sino también para todo el periodo histórico que separa al capitalismo de la sociedad sin clases del comunismo. *Las formas de los Estados burgueses son extraordinariamente variadas*, pero su esencia es una sola: *todos estos Estados son de una u otra manera, en última instancia, por necesidad, una dictadura de la burguesía*. La transición del capitalismo al comunismo indudablemente no puede dejar de dar un gran número y una gran variedad de formas políticas, pero *su esencia será inevitablemente una sola: la dictadura del proletariado*. (Las cursivas son mías.)

En los términos de la tipología clásica de las formas de gobierno, la diferencia entre ellas se plantea con base en dos criterios: el *quién* y el *cómo*. De lo expuesto en el fragmento citado parece claro que, si Lenin interpreta correctamente a Marx (y ha sido considerado por una gran parte del movimiento obrero como su intérprete auténtico), en la teoría del filósofo alemán sólo es relevante el problema del *quién* (¿burguesía o proletariado?) y no el del *cómo*.

¿Pero las cosas son precisamente así?

Dictadura de la burguesía y dictadura del proletariado

Ante todo, es necesario despejar el campo de una insidia terminológica. Cuando Marx y los marxistas hablan de «dictadura» en referencia a una clase, no usan el término en sentido técnico, por el que «dictadura» es desde tiempos de la antigua Roma una magistratura extraordinaria que es justificada, y por tanto es perfectamente legítima, cuando es declarado el estado de alarma. El carácter de la dictadura clásica es el de ser una magistratura monocrática, por lo que soporta mal la referencia a un sujeto colectivo como es la clase. Además, constitucionalmente es temporal y adquiere su legitimidad

en cuanto que sólo dura mientras rige el estado de alarma; en contraste, en el uso marxista de la palabra el carácter de la temporalidad falta, a menos que se quiera considerar temporal la dictadura de la burguesía porque está destinada a ceder el paso a la dictadura del proletariado y por tanto a agotarse históricamente, e igualmente temporal la dictadura del proletariado en cuanto es pronosticada como un estado de transición, cuya duración —además— no puede ser preestablecida, a diferencia de lo que sucede con la dictadura clásica. Que el término «dictadura» en su acepción marxista es genérico puede ser probado incluso por la observación de que en el mismo contexto Marx también usa el término «despotismo», como por ejemplo en la siguiente alusión de *El dieciocho brumario*: «La derrota de los insurrectos de junio [...] probó que la república burguesa significa despotismo absoluto de una clase sobre otras». Pero también «despotismo» es un término técnico del lenguaje político por lo menos desde Aristóteles, que proporciona una definición precisa —que permaneció intacta durante siglos— para designar la forma de gobierno predominante en los países orientales, en tanto que Marx la usa en este contexto bajo un significado igualmente genérico de dictadura. En suma, tanto dictadura como despotismo no son empleados por Marx para señalar formas específicas de gobierno, de acuerdo con su sentido técnico, sino únicamente para indicar con particular fuerza polémica el «dominio» de una clase sobre otra (y no por casualidad la clase que ejerce la llamada dictadura o el despotismo es denominada «dominante»).

Si, una vez despejado el terreno de la confusión terminológica, es claro que ni «dictadura» ni «despotismo» son usados en el significado tradicional de formas de gobierno, sino con el significado de dominio de clase, entonces queda abierto el tema de las verdaderas formas de gobierno y de su eventual relevancia. Ahora bien, ciertamente Marx no elaboró una teoría completa de las formas de gobierno, pero delineó perfectamente la diferencia entre dos formas de gobierno distintas, el Estado representativo y el bonapartismo, ambas en el curso del mismo dominio de clase. No tiene sentido detenernos aquí en la importancia histórica del análisis marxista del bonapartismo. Me limitaré a subrayar el hecho de que el bonapartismo, como figura de gobierno personal, se incluye en la categoría general de cesarismo, que, como forma de gobierno, es un verdadero descubrimiento de la teoría política del siglo XIX y llega hasta nosotros. Como se sabe, las reflexiones sobre el cesarismo, que han dado origen a una nueva categoría de la teoría política, nacieron de los extraordinarios eventos napoleónicos, comenzando por el fi-

moso ensayo de Benjamin Constant *Del espíritu de conquista y de la usurpación* (1814). Desde entonces, no hay escritor político que no haya tenido que dar cuenta de la forma de gobierno personal que aparece en toda época histórica en los momentos de paso de un régimen a otro mediante convulsiones violentas, de Tocqueville a Treitschke (que consagra un capítulo especial al cesarismo en el volumen de sus lecciones de *Política* dedicado a las formas de gobierno), de Mosca a Weber (que con base en él edifica el tipo ideal de poder carismático) y a Gramsci, por no hablar de una obra de filosofía de la historia de gran éxito tras la Primera Guerra Mundial, *La decadencia de Occidente*, de Spengler.

El análisis del bonapartismo

Aunque puedan ser diferentes las interpretaciones del fenómeno cesarista, la versión predominante es aquella de la derecha conservadora que ve en el cesarismo una consecuencia inevitable de la degeneración anárquica de la democracia, entendida como la forma de gobierno que desencadena la lucha de facciones y produce la necesidad de un gobierno personal fuerte por encima de las partes. Desde este punto de vista, el César moderno no sería más que una repetición de la figura del tirano antiguo, como lo describió admirablemente Platón en su teoría de las formas de gobierno históricas, donde la despiadada pero irresistible tiranía sustituye al licencioso gobierno del *démos*. No obstante, me parece que como forma de gobierno personal el bonapartismo de Marx debe distinguirse del cesarismo clásico y posnapoleónico, en el sentido en que el hombre al que le toca asumir esa posición no es tanto un árbitro o un mediador por encima de las partes, sino el salvador de una de ellas (en este caso específico la burguesía), amenazada en su secular dominio por la vertiente contraria. En este sentido la categoría marxista del bonapartismo pudo ser utilizada para dar una interpretación del fascismo, del que se podría decir, utilizando la incisiva expresión de Marx, que la burguesía «para salvar la bolsa tuvo que ceder la corona».

No es necesario resaltar, porque es obvio, que el régimen instaurado por Napoleón III resultó, a los ojos de Marx, una forma de gobierno diferente de la del Estado representativo: el régimen bonapartista se caracteriza por la inversión de los papeles entre el poder legislativo y el poder ejecutivo, y, por tanto, no es un Estado representativo y parlamentario como aquel mediante el cual sobrevino el ascenso político de la burguesía primero en Inglaterra y en

los Estados Unidos, y luego, después de la Revolución, en Francia. Ciertamente, a juicio de Marx, esta mutación de roles no cambia en nada la naturaleza del Estado, pues sigue tratándose de una dictadura en el sentido de dominio de clase, como se puede deducir de la siguiente afirmación: «Francia parece haber escapado del despotismo de una clase para recaer en el despotismo de una persona». Pero —y éste es el punto fundamental— ¿se trata de la misma especie de «despotismo»? ¿Pueden el Estado representativo y el parlamentarismo, por una parte, y el cesarismo-bonapartismo, por otra, ser puestos en el mismo plano? Aun admitiendo que se trate de una dictadura y de un despotismo en el sentido de dominio de clase, ¿cómo no darse cuenta de que una cosa es el dominio social y otra distinta el sistema político con el que este mismo dominio puede ser ejercido históricamente?

De la diferencia entre dominio social y sistema político se pueden extraer consecuencias prácticas. Por lo menos una muy importante: si es verdad que la dictadura clasista de la burguesía puede expresarse, y de hecho históricamente se expresa (el fascismo así lo enseña), en diferentes formas de gobierno que axiológicamente no pueden ser puestas en el mismo plano, ¿por qué no puede suceder lo mismo con la dictadura del proletariado? ¿Qué necesidad histórica había para que la dictadura del proletariado se manifestase sólo a la manera de los regímenes autocráticos (donde autocracia es lo opuesto de democracia), como se expresa en la Unión Soviética y en los Estados que dependen de ella? ¿No fue el propio Marx quien en las muy famosas páginas sobre la Comuna de París contempló en la democracia directa, o con mandato imperativo, y en el «autogobierno de los productores» la nueva forma de gobierno que habría debido surgir de las cenizas de la democracia representativa y que desembocó, precisamente por su desmesurada democraticidad, en gobierno personal, es decir, en una autocracia?

Concluyendo: creo que no solamente existe una teoría de las formas de gobierno en Marx —si bien no completamente elaborada—, sino que el haberla descuidado ha tenido consecuencias terribles en el retraso con el que en Occidente la izquierda —me refiero a la izquierda influida por el pensamiento marxista-leninista— ha tomado conciencia de la relevancia práctica, y no sólo doctrinal, de la diferencia entre diversas formas de gobierno, aun aceptando la tesis marxista esencial del Estado como dictadura sea de una clase, sea de otra, y reconociendo la consecuente homogeneización de las diferentes maneras bajo las cuales se puede ejercer el poder político en la única e indistinta categoría de la dictadura de clase, que es una

categoría que —aunque pueda ser utilizada para representar un sistema social— deja completamente abierto el problema de la organización política de esa misma sociedad.

[Traducción de José Fernández Santillán]

III. MAX WEBER, EL PODER Y LOS CLÁSICOS

1. Es sorprendente el gran número de expresiones weberianas que han pasado a formar parte estable del patrimonio conceptual de las ciencias sociales. Me limito a mencionar algunas pertenecientes al campo de la teoría política, como poder tradicional o carismático, poder legal y poder racional, derecho formal y derecho material, monopolio de la fuerza, ética de la convicción y ética de la responsabilidad, grupo político y grupo hierocrático. Por no hablar de la «legitimidad», que solamente después de Weber se ha transformado en un tema relevante de la teoría política. Ninguno de los estudiosos que han vivido en este siglo contribuyó tanto a enriquecer el léxico técnico del lenguaje político como Weber. Como comparto la tesis, en diversas ocasiones enunciada, de que Weber debe considerarse un clásico de la filosofía política —el último de los clásicos—, trataré de explicar por qué me adhiero a ella. Considero clásico a un autor a quien se le pueden atribuir las siguientes características: *a*) ser considerado como el auténtico y único intérprete de su tiempo, cuya obra es utilizada como un instrumento indispensable para comprenderlo (piénsese, por ejemplo, en *De civitate Dei* de san Agustín y en los *Grundlinien der Philosophie des Rechts* de Hegel); *b*) ser siempre actual, por lo que cada época, es más, cada generación, siente la necesidad de releerlo y al hacerlo lo reinterpreta (Rousseau, ¿democrático o totalitario?; Hegel, ¿filósofo de la Restauración o de la Revolución francesa?; Nietzsche, ¿reaccionario o revolucionario?); y *c*) haber construido teorías-modelo de las cuales nos servimos continuamente para comprender la realidad, aun una realidad diferente de aquella de la que se derivó y a la que se aplicó, y que se han vuelto, con el curso de los años, verdaderas categorías mentales (considérense la teoría de las formas de gobierno de Aristóteles, la autonomía de la política de Maquiavelo o el esquema conceptual de los iusnaturalistas, estado de naturaleza-contrato social-sociedad civil). Luego entonces, un Max

Weber «clásico» significa, en primer lugar, que su obra aparece como necesaria para entender la época que se desarrolló en la tensión no resuelta entre racionalización formal e irracionalismo de los valores, y que en ningún caso es posible pasarla por alto; que su vigencia jamás ha desaparecido y las diversas lecturas de su obra han dado lugar a la acostumbrada controversia entre sus interpretaciones (Weber, ¿reaccionario, conservador, liberal, democrático, nacionalista, partidario del Estado-potencia?); y que algunas de sus teorías o tipologías se han convertido en verdaderas categorías para la comprensión de la historia y la sociedad (téngase en cuenta, para dar el ejemplo más ilustrativo, la tipología de las formas de poder legítimo, que terminó por sustituir, incluso en los manuales de ciencia política para estudiantes, a la tipología clásica de las formas de gobierno).

Entre los clásicos del pensamiento político hay tanto escritores realistas como idealistas, o —para explicarme mejor— tanto aquellos que han intentado mirar, manteniendo una cierta impasibilidad, el «rostro demoníaco del poder», como aquellos que han hecho propuestas más o menos razonables y practicables para hacerlo más humano. Weber pertenece a los primeros; no tiene nada que compartir con Locke o Rousseau, y mucho menos con los utópicos. Los escritores a los que se puede aproximar y ha sido continuamente aproximado son Maquiavelo y Marx. Así como Marx ha sido definido como el Maquiavelo del proletariado, de la misma manera Weber ha sido calificado como el Marx de la burguesía (aunque algo semejante ha sido dicho también de Pareto). Al igual que Pareto, podría ser incluido en la familia de los «maquiavélicos», es decir, en la corriente de pensamiento político que parte de Maquiavelo y llega a Marx, acaso a través de Spinoza (de quien debe recordarse el elogio del *agudísimo* Maquiavelo) y Hegel, que no por casualidad en la introducción a los *Grundlinien der Philosophie des Rechts* escribe que su obra, filosóficamente hablando, «debe permanecer muy lejos de la obligación de construir el *Estado como debe ser*». Algunos han insistido, incluso, en su parentesco con Nietzsche[1]. Los rasgos característicos de su concepción realista de la política son, por otra parte, bastante visibles en su obra. Indico algunos: *a*) la esfera de la política es aquella donde se desenvuelven las relacio-

1. *En particular* E. Fleischmann, «De Weber à Nietzsche». *Archives Européennes de Sociologie* V (1964), pp. 192-238; pero también, con mayor autoridad, W. Mommsen, *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1974, p. 44.

nes de potencia (*Macht*) y de poder (*Herrschaft*), relaciones que están marcadas por la lucha incesante entre individuos, grupos, clases, razas y naciones, cuyo fin es siempre el poder en su doble forma de poder de hecho y poder legítimo; *b*) la lucha es incesante porque no hay para ella ninguna catarsis definitiva en la historia; y *c*) las reglas de la acción política no son y no pueden ser las de la moral, por lo que la conducta del político no puede ser juzgada éticamente, con base en principios preestablecidos, sino sólo con base en el resultado; la distinción maquiavélica entre moral universal y política se reproduce en la distinción entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad, como distinción entre comportamiento de conformidad con los principios independientemente de las consecuencias o con base en las consecuencias por encima de los principios. Además, sólo una posición realista frente a la política permite someterla a una reflexión objetiva, no comprometida, «desencantada», en una palabra científica, consistente en «ir tras la verdad efectiva de la cosa» antes que «tras lo que imaginemos de ella».

No es menos sorprendente el escaso interés que Weber mostró siempre por los escritores que son considerados comúnmente los clásicos de la filosofía política, de Platón a Hegel, pasando por Aristóteles, Maquiavelo, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau y Kant. Quien intente profundizar en el estudio de las fuentes de su teoría está condenado a no encontrar ninguna de las grandes obras que conforman la tradición del pensamiento político occidental. En una carta del 30 de diciembre de 1913 le dijo al editor Siebeck que él mismo compuso, además de una teoría de las diversas formas de sociedad en relación con la economía, también «una teoría sociológica completa del Estado y del poder», de la que piensa poder afirmar «que no existe hasta ahora una semejante, ni "modelo" (*Vorbild*) alguno»[2].

Que la teoría política weberiana haya sido elaborada prescindiendo de cualquier modelo anterior no quiere decir que sea incompatible con la tradición. Antes bien: la comparación es tanto más necesaria en cuanto que el pensamiento político weberiano parece haber producido (aunque no del todo intencionalmente) la ruptura con una tradición que de Platón a Hegel mostró una extraordinaria vitalidad y continuidad. Solamente la comparación permite responder a la pregunta fundamental: ¿cómo se sitúa la

2. Cit. por W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, Mohr, Tübingen, 1979, p. 123 (trad. ital., *Lo sviluppo del razionalismo occidentale*, Il Mulino, Bologna, 1987, p. 150).

teoría política weberiana en la tradición del pensamiento político occidental, al que aparentemente no tiene en cuenta, y cuáles son los elementos de ruptura y cuáles los de continuidad? Ésta es una pregunta fundamental porque sólo respondiéndola, además del análisis interno de la muy elaborada construcción weberiana —muchas veces reelaborada y estudiada recientemente con una agudeza sin precedentes—[3], puede derivarse la plena comprensión de una obra extremadamente compleja, sea por la articulación del sistema conceptual, cuyos elementos están sobrepuestos e interrelacionados en diversos niveles, sea por la amplitud excepcional de la documentación histórica.

Con este propósito me propongo examinar algunos temas de la teoría política weberiana comparándolos continuamente con los que en otro lugar he llamado los «temas recurrentes» del pensamiento político, con particular referencia a los autores que acompañan con sus teorías la formación del Estado moderno, ya que éste, y no cualquier forma de orden político, es el objeto específico del análisis weberiano. Tomo en especial consideración los tres temas siguientes: la definición del Estado, la teoría de los tipos de poder y la teoría del poder legal-racional.

2. A la tradicional concepción realista de la política pertenece la conocida definición weberiana del Estado como «monopolio de la fuerza legítima», definición que es repetida en diversas ocasiones, con pocas variaciones, en los últimos escritos, y de la cual la expresión más feliz por concisión y claridad se encuentra al comienzo del ensayo *Politik als Beruf*: «Sociológicamente éste [el Estado] puede definirse en última instancia según un *medio* específico que pertenece al Estado como a toda asociación política: la fuerza física (*die physische Gewaltsamkeit*)». Para convalidar el realismo de esta afirmación, Weber cita inmediatamente una afirmación de Trotsky a Brest-Litovsk: «Todo Estado está basado en la fuerza (*Gewalt*)». Y comenta: «Esto es realmente cierto. Si sólo existieran formaciones sociales que desconociesen la violencia como medio, *entonces* habría desaparecido el concepto de «Estado» y *entonces* se habría instaurado lo que llamaríamos "anarquía" en sentido estricto de la

3. Me refiero al libro de Schluchter citado en la nota anterior y en particular en lo que atañe a la teoría política incluida en el cap. V, «Typen des Rechts und Typen der Herrschaft» (pp. 122-201 [trad. it. «Tipi di diritto e tipi di potere», pp. 149-248]), en el que el autor reconstruye la teoría política weberiana poniéndola en relación con las teorías de la acción, del derecho y de la ética.

palabra»[4]. Se puede decir entonces que la monopolización de la fuerza es la condición necesaria para que exista el Estado en el sentido moderno de la palabra, aunque no es la condición suficiente.

Si formulamos en términos jurídicos esta definición que Weber llama «sociológica», y decimos con Kelsen que el Estado es aquel ordenamiento jurídico al que se le atribuye, para la observancia de sus normas, el uso exclusivo del poder coactivo, y además admitimos que junto al poder coercitivo hay en todo grupo humano otras dos formas principales de poder —el ideológico y el económico—, podemos ulteriormente precisar que el monopolio de la fuerza o el uso exclusivo del poder coactivo es condición necesaria para la existencia del Estado, porque un Estado puede renunciar al monopolio del poder ideológico, que Weber atribuye al grupo hierocrático —diferente del grupo político—, lo que históricamente sucedió con la separación entre el Estado y la Iglesia, o mejor dicho, con la división de cometidos del Estado y la Iglesia, entre poder espiritual y poder temporal, y todavía más claramente con la renuncia del Estado a la profesión de un culto o una ideología mediante el reconocimiento de los derechos de libertad de creencia y de opinión, puede renunciar al monopolio del poder económico, como sucedió con el reconocimiento de la libertad de iniciativa económica, que distinguió la formación del Estado liberal como Estado del *laissez faire*. Pero no puede renunciar al monopolio del poder coercitivo sin dejar de ser Estado. La desmonopolización del poder coercitivo representaría simple y sencillamente el retorno al estado de naturaleza hobbesiano, esto es, al estado de la competencia sin reglas de las fuerzas individuales, a la guerra de todos contra todos. Como prueba, piénsese en las diversas teorías que preconizan la desaparición del Estado por destrucción o por extinción, en las varias teorías anarquistas en el sentido positivo y no negativo del término (como es usado en el fragmento ya citado por Weber): el Estado desaparecerá cuando ya no haya necesidad de un poder coercitivo que induzca a los individuos y grupos a obedecer las reglas que se precisan para una convivencia pacífica.

No he citado por casualidad a Hobbes. La definición proporcionada por Weber se ubica en la tradición clásica del pensamiento

4. «Politik als Beruf», en *Gesammelte Politische Schriften*, ed. de J. Winckelmann, Mohr, Tübingen, ^{3}1971, p. 506 (trad. cast. de J. Abellán, *La política como profesión*, Espasa-Calpe, Madrid, 1992, p. 94). También en *Wirtschaft und Gesellschaft*, ed. J. Winckelmann, Mohr, Tübingen, ^{5}1976, vol. I (trad. cast. de J. Medina Echavarría *et al.*, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, vol. I, FCE, México, 1985, p. 1056).

político porque retoma idealmente (digo «idealmente» porque no hay ninguna referencia a Hobbes en los escritos de Weber) la explicación que Hobbes presenta del Estado como producto de la renuncia, que en el estado de naturaleza los hombres son inducidos a hacer uso de la fuerza individual para salir de la condición anárquica propia del estado de naturaleza y dar vida a una fuerza colectiva que los proteja, llamada por Hobbes «poder común». En otras palabras: se puede decir que para Hobbes el Estado existe cuando en una sociedad determinada una sola persona (no importa si física o jurídica) tiene el derecho, o ejerce legítimamente el poder de constreñir por la fuerza, o recurriendo en última instancia a ella, a los individuos a obedecer sus disposiciones. En los mismos términos se puede decir que para Hobbes el Estado es, con palabras de Weber, el monopolio de la fuerza física legítima; así como para Weber es, en los términos de Hobbes, el que ostenta de manera exclusiva el poder coactivo. No es que no haya ninguna diferencia entre las dos definiciones; pero la diferencia tiene que ver con el Estado no como medio, sino como fin, y es tal que hace considerar a la weberiana, que prescinde completamente del fin, todavía más formal que la de Hobbes. Mientras que este último le asigna al Estado el fin de preservar la paz y, por consiguiente, de proteger la vida de los individuos que se han plegado a él, Weber afirma perentoriamente que «no es posible definir a un grupo político —y tampoco al Estado— indicando el objetivo de su acción como grupo», por la simple razón «de que no hay ningún fin que los grupos políticos no se hayan propuesto alguna vez, desde el esfuerzo por proveer el sustento hasta la protección del arte; y no hay ninguno de éstos que todos hayan buscado, desde la garantía de la seguridad personal hasta la aplicación del derecho»[3].

Según una larga tradición, la definición formal del Estado, que prescinde completamente de sus fines, es la definición de los juristas, para quienes su elemento determinante es la soberanía, concepto jurídico por excelencia: que el Estado no puede ser definido teleológicamente es uno de los lugares comunes de cualquier tratado de derecho público. La diferencia entre la soberanía (*maiestas*) de los juristas y la *Herrschaft* de Weber se encuentra en los elementos escogidos para la identificación del concepto: para el concepto de soberanía el elemento esencial es de naturaleza jurídica —el poder soberano es el «originario», *superiorem non recognoscens*,

3. *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., vol. I, pp. 29-30 [trad. cast. cit. 1974 y 1980, vol. I, pp. 53-54].

legibus solutus, etc.—; para el concepto weberiano de Estado, el rasgo esencial es obtenido del medio que hace posible el ejercicio de un poder que está por encima de todos los demás poderes, y este medio es precisamente la monopolización de la fuerza física. En lo que se refiere a la imposibilidad de definir teleológicamente al Estado, porque un Estado puede perseguir los fines más diversos, es obligatoria la referencia a Montesquieu, que en el famoso Libro XI, cuando se dispone a hablar del Estado que tiene como propósito de su constitución política la libertad, observa: «Aunque todos los Estados tengan por lo general el mismo fin, que es el de conservarse, cada cual se ve en la necesidad de perseguir uno particular. La grandeza era el objetivo de Roma; la guerra el de los espartanos; la religión el de las leyes judías; el comercio el de los marselleses, etc.»[6], y así sucesivamente. Pero no se debe olvidar que en la tradición de la filosofía política había predominado durante siglos la tendencia a proporcionar una definición teleológica del Estado, acaso la justicia, el bien común, el orden, el bienestar, la felicidad de los súbditos, la civilización, etc.

La definición weberiana de Estado no sólo es formal, sino también realista, precisamente porque no es una definición jurídica, sino en gran parte histórica y sociológica. Definir el poder político mediante la capacidad que sólo él tiene de alcanzar sus propios fines, cualesquiera que ellos fueren, recurriendo en última instancia al uso de la fuerza física, y el poder hacerlo a diferencia de todos los individuos y grupos que viven en el mismo territorio porque posee su monopolio, es una manera de definir el Estado mediante el análisis histórico del proceso por el cual se ha venido formando la concentración del poder, rasgo distintivo de los grandes Estados territoriales, y mediante el análisis de los cambios sociales que han hecho posible tal concentración. Frente a las concepciones idealizantes del Estado, el pensamiento político realista, que se origina en la vasta literatura sobre la razón de Estado y los *arcana imperii*, vuelve por sus fueros en el siglo XIX, tras el fracaso de los ideales revolucionarios. Para Hegel, las relaciones entre los Estados son de simple fuerza (no por casualidad la condición de las relaciones entre los Estados es comparada al estado de naturaleza hobbesiano) y el juicio definitivo sobre ellas es dejado al tribunal de la historia,

6. *De l'esprit des lois*, Libro XI, cap. 5 (trad. it.: *Lo spirito delle leggi*, S. Cotta [ed.], Utet, Torino, 1952, vol. I, pp. 274-275) (trad. cast. de M. Blázquez y P. de Vega, con prólogo de E. Tierno Galván, *Del espíritu de las leyes*, Tecnos, Madrid, 1995, p. 151).

que le otorga la razón a quien resulta vencedor: de Hegel, aunque no sólo de él, derivan los partidarios del Estado-potencia, entre los cuales se encuentra el autor de la mayor obra alemana de filosofía política después de Hegel, Treitschke, que Weber, aunque sin compartir sus ideas políticas, conoció bien. Para Treitschke, «la fuerza es el principio del Estado, como la fe es el principio de la Iglesia, como el amor es el principio de la familia»[7]. Para Marx, también las relaciones internas de cualquier Estado son de pura fuerza, en cuanto éste está basado en el dominio, que no puede ser conservado más que por la fuerza ejercida por una clase sobre otra: incluso las relaciones de fuerza entre Estados con frecuencia son producto de las relaciones de fuerza internas, si bien los partidarios del Estado-potencia tienden a ocultarlas bajo el velo del interés nacional. A lo largo de todo el siglo, las dos interpretaciones del Estado como potencia proceden paralelamente y con frecuencia se convierten la una en la otra. En Weber ambas se encuentran, aunque —como ha sido resaltado en diversas ocasiones— él, como escritor político, se ha interesado más por los problemas atinentes a la potencia del Estado alemán, con relación a los otros Estados, que en los relativos a la lucha de clases: pero no hay duda de que concibió en términos reales las relaciones de poder tanto en el interior como en el exterior en cuanto relaciones de lucha que sólo el recurso a la fuerza en última instancia es capaz de resolver:

> Los adversarios contra los cuales se dirige la acción de la comunidad, con la posible utilización de la fuerza, pueden ser externos o internos al territorio en cuestión; y como la violencia política pertenece sin duda a la organización del grupo [...] las personas expuestas a la fuerza de la acción de la comunidad se encuentran, en primer lugar, entre los sujetos coactivamente participantes de la misma acción[8].

El monopolio de la fuerza, se ha dicho, es la condición necesaria pero no suficiente para la existencia de un grupo político que pueda llamarse «Estado». En todos los casos, Weber agrega que esta «fuerza» debe ser «legítima». Más adelante veremos cuáles son las diversas formas de poder legítimo y cuáles sus diferentes fundamentos. El problema que se observa de inmediato es que sólo un

7. H. von Treitschke, *La politica*, trad. it. de E. Ruta, Laterza, Bari, 1918, vol. I, p. 33.

8. *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., vol. II, p. 515 (trad. it. cit., vol. II, p. 204; nueva edición, vol. IV, p. 2).

poder legítimo puede durar y sólo un poder durable y continuo puede constituir un Estado. Weber no afronta directamente el tema, pero no hay duda de que le otorga particular importancia. En efecto, en uno de los varios fragmentos en los que enuncia la tesis de que el grupo político no puede ser definido por los contenidos de su acción porque no hay contenido que no pueda reclamar a sí mismo, señala que un contenido mínimo puede ser el de garantizar el dominio de hecho sobre el territorio de manera «continua» (*in der fortgesetzten Sicherung*). Poco más adelante manifiesta que la comunidad política se distingue de otras formas de comunidad «*sólo* por el hecho de su existencia particularmente duradera (*nachhaltig*) y evidente», y contrapone la pura acción ocasional de una comunidad al carácter continuo de una asociación institucional[9].

También el tema de la «continuidad» como elemento distintivo del Estado es clásico. Téngase en cuenta la célebre definición de soberanía de Bodin: «Por soberanía se entiende el poder absoluto y perpetuo que es propio del Estado»[10]. No basta que el poder soberano sea absoluto, debe ser también perpetuo; para dar dos ejemplos diferentes, uno de un poder no perpetuo de hecho y otro de un poder no perpetuo de derecho, se pueden considerar soberanos tanto un grupo de asaltantes que ocupa momentáneamente un poblado, aunque en el lapso en el que lo ocupa su poder es absoluto (y detenta el monopolio de la fuerza), como el dictador romano que evidentemente tenía plenos poderes pero durante un tiempo determinado. Sobre el carácter de la perpetuidad o por lo menos de la continuidad o duración del poder para que pueda considerarse soberano, hay, en la historia reciente del pensamiento político y jurídico, dos versiones: la primera es la que se remonta a Austin, de acuerdo con la cual soberano es el que no sólo tiene el poder independiente (lo que equivale a decir que no está sometido a algún otro poder), sino que además se encuentra en la situación de que sus órdenes son «habitualmente obedecidas»[11]: la disolución de un Estado se inicia cuando las

9. *Ibid.* (trad. it., cit., vol. I, p. 205, nueva edición, vol. IV, p. 3). En otro pasaje, para definir el mismo concepto emplea el adverbio *continuierlich*: «Un grupo de poder debe ser llamado *político* en la medida en que su subsistencia y la validez de sus órdenes dentro de un *territorio* específico con determinados límites geográficos son garantizados continuamente mediante el uso y la amenaza de la coerción física» (*Ibid.*, vol. I, p. 29 [p. 53]).

10. J. Bodin, *Les six livres de la République*, Libro I, cap. 8 (trad. it., *I sei libri dello Stato*, al cuidado de M. Isnardi Parente, Utet, Torino, 1964, p. 345).

11. Para la conocida definición austiniana de soberanía véanse los caps. V y VI de la obra *The Province of Jurisprudence Determined* (1832) (trad. it., *Delimitazione del*

leyes ya no son generalmente obedecidas y cuando los órganos ejecutivos ya no son capaces de hacerlas respetar. La otra versión es la conocida en el derecho internacional con el nombre de «principio de efectividad»: se puede decir que existe un orden jurídico (para la teoría pura del derecho el Estado se resuelve en el orden jurídico) únicamente cuando las normas emanadas de dicho orden no sólo son válidas, sino también eficaces, es decir, son observadas por lo común «en sus grandes líneas» (*im grossen und ganzen*)[12], lo que otorga al ordenamiento el carácter de estabilidad. Así, la obediencia habitual y la efectividad son dos maneras diferentes pero convergentes de resaltar la importancia que tiene la continuidad del ejercicio del poder soberano para mostrar que existe un ordenamiento al que se puede dar apropiadamente el nombre de Estado. Las dudas nacen cuando se trata de establecer si la obediencia habitual, la eficacia del orden en su conjunto o efectividad, o, para decirlo con los clásicos, la «perpetuidad» del poder y, con Weber, la «continuidad» del orden, pueden considerarse como el único fundamento de la legitimidad de ese ordenamiento, según el principio de que el derecho nace del hecho, de modo que más allá de la barrera del orden normativo está el claro y simple hecho de que logre o no logre hacerse respetar; o bien que esa continuidad sea sencillamente la «condición» de validez, como sostiene Kelsen, lo que mantiene la distinción entre legitimidad y efectividad, en contraste con la doctrina realista del derecho (Alf Ross); o bien que sea sólo la prueba empírica o histórica de la legitimidad, como yo mismo he sostenido en otra ocasión, en el sentido de que cuando las órdenes del soberano son habitualmente obedecidas, ello es señal de que los destinatarios de esas normas están convencidos de su legitimidad[13].

Aunque Weber no haya tratado explícitamente el tema de la relación entre legitimidad y efectividad, y haya considerado la legitimidad o bien la efectividad-continuidad como rasgos de ese particular grupo político que es el Estado, no me cabe duda de que no puede ser incluido en el grupo de quienes hacen de la legitimidad

campo della giurisprudenza, Il Mulino, Bologna, 1995], que volvió a despertar interés sobre todo tras el análisis crítico de H. L. A. Hart, *The Concept of Law*, OUP, Oxford, 1961 (trad. it. *Il concetto di diritto*, Einaudi, Torino, 1965, nueva edición, 1991 en especial el cap. IV).

12. H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, Franz Deuticke, Wien, ²1960, pp. 214 y 219 (trad. it. *La dottrina pura del diritto*, M. Losano (ed.), Einaudi, Torino, 1966, pp. 237 y 242) (trad. cast. *La teoría pura del derecho*, Losada, Buenos Aires, ²1946).

13. N. Bobbio, «Sul principio di legittimità», en *Studi per una teoria generale del diritto*, Giappichelli, Torino, 1970, pp. 91-92.

una consecuencia de la efectividad o que, en cualquier caso, consideran la efectividad como una condición de la legitimidad; sino todo lo contrario: debe considerársele como un sostenedor de la tesis de acuerdo con la cual la efectividad es una consecuencia de la legitimidad. Para un simpatizante de la reducción de la legitimidad a efectividad, la definición del Estado como monopolio de la violencia sería completa. Si Weber considera necesario agregar que este monopolio debe ser de la «fuerza legítima», quiere decir que la sola concentración de la fuerza no es suficiente para garantizar la continuidad del dominio, esa continuidad sin la cual no se podría distinguir una banda de asaltantes de un Estado. O, cuando escribe que por Estado se debe entender una empresa institucional de carácter político en la que el aparato administrativo realiza «con éxito» (*erfolgreich*)[14] el monopolio de la coacción física legítima, está claro que el «éxito» es planteado no como condición —verificable continuamente— del fundamento de la pretensión, sino como consecuencia previsible de que dicha pretensión es legítima. En otras palabras y esquemáticamente: ningún ordenamiento se vuelve legítimo por el solo hecho de ser efectivo, o sea, de durar como orden coactivo que obtiene obediencia, sino al contrario, un orden es efectivo sólo si puede contar con la legitimidad del poder que lo ha constituido y continúa sosteniéndolo junto con sus mandatos. El principio de efectividad se basa exclusivamente en la constatación de la observancia (habitual) de las reglas, consideradas como un hecho externo, y con ello queda satisfecho; en cambio, el principio de legitimidad exige que el apego externo esté a su vez en relación con un hecho interno del destinatario, de quien obedece la regla porque «asume el contenido del mandato como máxima de la propia actuación».[15] Los dos aspectos, externo e interno, de la acción que se hace conforme a las reglas emanadas de quienes detentan el poder están continuamente presentes en la teoría política weberiana. Al preguntarse por qué los individuos se someten a otros individuos, responde que es preciso conocer ya sea los medios exteriores que utiliza el poder para hacer valer sus mandatos (la fuerza monopolizada), ya las motivaciones internas por las cuales los sujetos aceptan esos mandatos y se pliegan a ellos (los diversos principios de legitimidad). En el fragmento más conocido sobre el tema,

14. *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., vol. I, p. 29 (trad. it. cit., 1974 y 1980, vol. I, p. 53).

15. *Ibid.*, vol. I, p. 123 (trad. it., 1974 y 1980, vol. I, p. 209), vol. II, pp. 544-545; vol. II, p. 25 (trad. it., 1974, vol. II, p. 251; 1980, vol. IV, p. 49).

Weber define los diversos fundamentos de legitimidad como justificaciones internas (*innere Rechtfertigung*) de la obediencia[16]. En otro lugar dice que tanto en los que dominan como en los dominados el mando suele ser reconocido internamente (*innerlich gestützt*)[17]. Pero si es verdad que los dos aspectos de la relación mandato-obediencia están presentes, también es verdad que sólo el elemento interno transforma el poder de hecho en uno de derecho, y ya que el poder que es propio del Estado es de derecho y sólo hay un Estado cuando existe en un territorio específico un poder de derecho, el aspecto interno se convierte en un elemento esencial de la teoría weberiana del Estado[18].

No es posible comprender la enorme importancia otorgada por Weber al tema de la legitimidad —y muchos no la han hecho— si no se comprende la reproposición de un tema clásico de la filosofía política: el de la fundamentación del poder. Al presentar la legitimidad como una categoría central de la teoría del Estado, Weber trata de responder a la clásica pregunta de «cuál es la razón principal por la que en toda sociedad instituida y organizada hay gobernantes y gobernados, y por la que la relación entre unos y otros se establece no como una relación de hecho, sino entre el *derecho* de los primeros de mandar y el *deber* de los segundos de obedecer». En épocas más cercanas a Weber (pero sin que él lo indique), el problema del fundamento del poder había sido planteado como problema de la obligación política (la conocida obra de Thomas Hill Green apareció en 1888). Pero la cuestión era tan antigua como la filosofía política, que siempre se había preguntado no sólo por el origen del

16. *Ibid.*, vol. II, p. 822 (trad. it., 1974, p. 682; 1980, vol. IV, p. 480).

17. «Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft», en *Preussische Jahrbücher* CLXXXVII (1922), p. 1, luego recopilado en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen, ⁴1973, p. 475 (trad. it. en *Economia e società*, 1961, vol. II, p. 258, suprimida en las siguientes reimpresiones [y ahora reproducida íntegramente en F. Tuccari, *Il pensiero politico di Max Weber*, Laterza, Roma-Bari, 1995, pp. 102-115: el pasaje citado en el texto se encuentra en la p. 102]).

18. Al plantear el problema en estos términos, Weber anticipa uno de los debates más interesantes que se desarrollarían entre teóricos del derecho en estos últimos años, entre «realismo» y «normativismo», que culminó en la teoría de Hart, de acuerdo con la cual, para que una norma sea válida, no es suficiente la simple observancia (que Hart llama «obediencia»), sino que se requiere por parte de los asociados, o por lo menos de los funcionarios que la aplican, la «aceptación», en la que Hart hace consistir el aspecto interno de la norma diferente del aspecto externo, y que define en términos casi weberianos (aunque sin un vínculo directo con la teoría de Weber) como asunción del contenido de la norma a criterio general de la propia conducta.

poder, sino también por su justificación (sobre sus *Rechtsgründe*), hasta el punto de que las diversas teorías políticas podrían ser distinguidas según el distinto fundamento o «principio de legitimidad» asumido, e incluso se podrían distinguir tres grandes concepciones correspondientes a las tres grandes épocas de la historia del pensamiento: la naturalista griega, la teológica medieval y la contractualista moderna, según si «las razones del poder» deben buscarse en la propia naturaleza —que hace a algunos hombres aptos para mandar y a otros para obedecer—, en la voluntad de Dios o en el acuerdo entre los asociados. Ya que cité a Hobbes como antecedente histórico de la concepción del Estado como monopolio de la violencia, sería conveniente recordar que para la seguridad de los hombres estima necesario que alguien *summum in civitate imperium iure habere* ([tenga] con pleno derecho el *poder supremo*)[19]. Así, pues, también Hobbes considera que la violencia del Estado no puede ser una fuerza bruta, sino que debe ser, para utilizar la expresión weberiana, «legítima» (legitimidad que para Hobbes deriva del acuerdo general de los asociados). Ténganse en cuenta las primeras páginas de *El contrato social* de Rousseau, para citar otra obra clásica: el punto de partida de toda la construcción es la crítica del supuesto «derecho del más fuerte», que no constituye un derecho porque a la fuerza no se está obligado a obedecer, y si no se tiene el deber de obedecer, eso significa que de la otra parte no existe un derecho de mandar. El problema tanto de Rousseau como de Hobbes es, antes que nada, el de establecer el derecho de mandar, lo que en términos weberianos se resuelve en el problema de encontrar una «justificación interna», esto es, un principio de legitimidad.

3. La fundamental importancia del problema de la legitimidad en la obra de Weber se demuestra por el hecho de que uno de los temas clásicos de la filosofía política, la tipología de las formas de gobierno, está construida por Weber con base en los diversos tipos históricos de legitimidad del poder, esto es, en última instancia, por las diversas maneras en las que se manifiesta la fundamentación del poder político. En comparación con la tipología tradicional de las formas de gobierno, la weberiana es profundamente innovadora, y lo es porque se sirve de un criterio de distinción diferente. Los criterios tradicionales de distinción son los del «¿quién?» y el

19. Th. Hobbes, *De cive*, VI, 6 [trad. y ed. cast. de J. Rodríguez Feo, *Tratado sobre el ciudadano*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 57-58].

«¿cómo?» su acoplamiento dio origen a la tipología aristotélica de las tres formas buenas de gobierno y las tres malas, que surcó toda la historia del pensamiento occidental y que llega sin variaciones sustanciales hasta nuestros días. Ella fue tenida en cuenta por el mayor escritor político alemán antes de Weber, Heinrich von Treitschke, quien replanteó toda la historia de los Estados a través de la historia de las aristocracias, de las democracias y de las monarquías (a las que agregaba el despotismo oriental, lo que después de Montesquieu y Hegel no podía dejar de tenerse en cuenta). Continúa haciéndose presente en la *Verfassungslehre* de Carl Schmitt, aparecida pocos años después de la muerte de Weber (1928). No quisiera equivocarme, pero la de Weber es acaso la primera gran obra de teoría política en la que la histórica tipología ha sido completamente dejada de lado. La terminología tradicional —democracia, monarquía, oligarquía, etc.— continúa siendo usada en sus escritos de política militante, pero ya no se hace un uso taxonómico de las categorías correspondientes en los escritos teóricos, contrariamente a una convención consolidada. Y todavía menos si se trata de hacer un uso prescriptivo de tal categoría, esto es, para responder al problema de la mejor forma de gobierno. Para un realista político como él, el problema de la mejor forma de gobierno es completamente extraño, lo que no impide que en sus últimos escritos se haya preocupado de la mejor forma de gobierno para la Alemania salida de la guerra entre revolución y reacción. Recuérdese la acusación de ingenuidad que hizo Hegel, en una lección sobre la filosofía de la historia, a la famosa discusión, contada por Heródoto, entre los tres príncipes sobre la mejor forma de gobierno para Persia después del fallecimiento de Cambises. Weber no habría dado un juicio diferente. Uno de los resultados casi obligados de la disputa fue la teoría del gobierno mixto, que todavía fue retomada por Schmitt para interpretar la monarquía parlamentaria, entendida esta mezcolanza o combinación de las tres formas clásicas, de Polibio en adelante, como la mejor de todas. Weber reconoce que en la realidad histórica hay formas de poder que no corresponden a los tres tipos ideales, y que tienen algo de uno y de otro, pero las acepta como hechos de los que no se puede dar algún juicio de aprobación o desaprobación. Lo cual no excluye, también en este caso, que en los escritos políticos de la última etapa se haya dejado tentar, con su propuesta de democracia parlamentaria dirigida por un jefe carismático, por el encanto de la conjunción de dos tipos ideales y, en sustancia, por la vieja y recurrente

idea de la combinación como remedio no a la irrealidad, sino a la *negatividad* de las formas simples[20].

El que la tipología tradicional de las formas de gobierno esté basada en dos criterios, a veces distinguidos, a veces combinados, del número de gobernantes y de la manera en que se ejerce el poder, no nos debe hacer olvidar que en alguno de los escritores clásicos se encuentran rastros de una clasificación con base en los diferentes principios de legitimidad. El *Segundo tratado sobre el gobierno civil* de Locke comienza con la exposición del propósito de «mostrar la diferencia entre el gobernante de una sociedad política, el padre de una familia y el capitán de una galera»[21]. Se trata de las tres diferentes formas de poder que corresponden a la tradicional distinción (que se remonta en sus elementos esenciales al Libro I de la *Política* de Aristóteles) entre poder político, o sea, del gobernante sobre los gobernados, poder paternal, esto es, del padre sobre los hijos, y poder despótico, es decir, del amo sobre los esclavos. Como se aprecia claramente en el capítulo XV de la obra de Locke, el criterio con base en el cual se distinguen las tres formas de poder es la diferente fundamentación de la autoridad, que correctamente se puede llamar «principio de legitimidad». El primero toma su legitimidad del mutuo consenso (*the mutual Consent*) de los gobernados; el segundo es un poder natural (*natural Government*) que deriva de la relación natural de las generaciones con los derechos y deberes con los que están vinculados; el tercero encuentra su justificación en la pena infligida a quien perdió una guerra injusta. Se trata, como se entiende, de las tres fuentes clásicas de toda obligación, *ex contractu*, *ex natura*, *ex delicto*. No tiene senti-

20. Bien mirada, la democracia plebiscitaria es, como forma de gobierno mixto, una combinación simétrica y contraria a la históricamente más relevante de la monarquía parlamentaria. Mientras que ésta integra la forma monocrática de gobierno con la democrática, aquélla integra la forma democrática con la monocrática. Mommsen explica muy bien la atracción de Weber por la democracia plebiscitaria interpretando la figura del jefe carismático como un contrapeso al pluralismo negativo de la democracia de las asociaciones, o de los partidos, y de los grupos de presión, propios de la sociedad de masas. Véase «Zum Begriff der plebiszitären Führerdemokratie», en Max Weber, *Gesellschaft, Politik und Geschichte*, cit., pp. 44-96. Se podría decir que así como el parlamento democrático, o por lo menos representativo, ha significado una corrección del lado negativo del gobierno monocrático, así el jefe carismático se vuelve para Weber el correctivo del lado negativo del gobierno democrático.

21. J. Locke, *Two Treatises of Government*, Libro II, cap. I, párr. 2 (trad. it.: *Due trattati sul governo*, L. Pareyson, [ed.], Utet, Torino, 1950) [trad. cast. de L. Rodríguez Aranda, *Ensayo sobre el gobierno civil*, Orbis, Barcelona, 1985, p. 24].

do forzar el paralelismo entre las fuentes clásicas de la obligación y los tres principios de legitimidad weberianos, que constituyen las tres fuentes de la obligación política. No tanto porque —como podría parecer a primera vista— la tipología weberiana se refiera a las formas del poder político y la lockiana a las formas de poder en general, de las que la política es una sola (en realidad, también en Locke las otras dos formas de poder pueden volverse formas reales de poder político, si bien degenerado, como el gobierno patriarcal y el despótico), sino porque los dos puntos de vista de los que parten respectivamente Locke y Weber para establecer los diversos principios de legitimidad no son equivalentes. El punto de vista lockiano es objetivo, se remite a un hecho determinante: el contrato social (que, al margen de otras cosas, para Locke es un hecho histórico realmente acaecido y que se perpetúa en el tiempo bajo la forma de consenso tácito), el vínculo generacional entre padre e hijo o el delito cometido que debe ser purgado. El punto de vista weberiano es subjetivo, es decir, parte de la posición del sujeto legitimante con respecto al poder legitimado, o sea, de una «creencia», sea ella la creencia en la validez de lo que es racional (con arreglo al valor o al objetivo), en la fuerza de la tradición o en la virtud del carisma. En las teorías tradicionales la legitimación del poder es la consecuencia de un hecho; en Weber, como ya se ha dicho, es una *innere Rechtfertigung*.

Frente a un autor parco en citas como Weber, encontrar las fuentes siempre es un problema de difícil solución. ¿Cuáles son los autores que inspiraron la tripartición entre poder carismático, poder tradicional y poder legal? Winckelmann propone releer un pensamiento de Pascal: «Hay tres modos de creer, la razón, la costumbre y la inspiración». Conviene traer a colación una idea de Goethe, quien en los *Wanderjahren* señala los tres estadios de la civilización occidental como representativos respectivamente de tres formas simbólicas, *Sitte, Vernunft* y *Glaube*[22]. Cualesquiera que sean las fuentes históricas de la tripartición weberiana de las formas de poder legítimo —racional, tradicional y carismático—, se corresponden con la tripartición de los tipos de la acción social: racional (que a su vez se distingue en racional según el valor y racional de acuerdo con el objetivo), tradicional y afectiva. Si la distinción entre las tres formas de poder legítimo ha sido sugerida por la distinción de los tres tipos de acción social o viceversa, es una cuestión

22. J. Winckelmann, *Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschaftssoziologie*, Mohr, Tübingen, 1952, p. 32, nota.

que muy bien puede ser dejada de lado. Lógicamente, la diferenciación de los tres tipos de acción social precede a la distinción de los tres tipos de poder legítimo. Dicho de otra forma, hay tres tipos de poder legítimo porque hay tres principios de legitimidad, y hay tres principios de legitimidad, definida ésta *a parte subiecti* y no *a parte obiecti*, de acuerdo con lo que sucede en la tradición, porque hay tres tipos fundamentales de acción social.

Ya se ha dicho que una tipología de las formas de poder basada en la clasificación de los tipos de la acción social no tiene nada que ver con la tipología tradicional de las formas de gobierno, basada a veces en el criterio meramente cuantitativo (ya criticado por Hegel) de uno, pocos y muchos, a veces en el criterio genérico, adaptable a cualquier uso, que ha dado lugar a disputas estériles, sobre la manera buena o mala de ejercer el poder (ya rechazada por Hobbes). Pero no se puede olvidar que ya Montesquieu se había distanciado de la tradición introduciendo, junto al criterio de la «naturaleza», la regla del «principio» con el propósito de caracterizar las tres formas de gobierno, y con base en este criterio había definido la monarquía como el gobierno fundado en el honor, la república en la virtud y el despotismo en el miedo. Aunque todo intento de encontrar una correspondencia entre las tres formas de Montesquieu y las de Weber sería inútil, no se puede negar que por lo menos son compatibles, con lo cual una comparación entre ellas no sólo es posible, sino también ilustrativa, mientras que sería perfectamente vana y nada ilustrativa una comparación entre éstas y la tipología aristotélica. ¿Qué es lo que entiende Montesquieu por «principio»? Entiende las «pasiones humanas» que hacen «mover» a los diferentes gobiernos (en otro lugar traduce este concepto, que no es nada fácil, con una metáfora y habla de «resorte»). En una concepción mecanicista como la del autor de *De l'esprit des lois*, el Estado es un mecanismo que funciona si tiene su propio principio de acción: el «principio» es lo que «hace funcionar» al Estado. Pero no todos los Estados tienen el mismo principio de acción. De aquí viene la distinción de las diversas formas de gobierno de acuerdo con el diferente principio: honor, virtud y miedo. Distinguir las formas de gobierno con base en los diversos principios de acción, o «pasiones», significa buscar un criterio ya no según los gobernantes (su número o su manera de ejercer el poder), sino los gobernados. Desde esta óptica, la tipología weberiana se puede comparar con la de Montesquieu. Tanto él como Weber tratan de ubicar las diversas formas históricas de poder intentando descubrir cuáles son las diferentes posibles posiciones de los individuos frente a los gobernan-

res. La distinción entre uno y otro radica en lo siguiente: Montesquieu se preocupa del funcionamiento de la maquinaria del Estado, Weber de la capacidad de los gobernantes y de sus aparatos para conseguir obediencia. Sus preocupaciones son diferentes porque lo que le importa al primero es el problema inmediato de la estabilidad o de la supervivencia de un determinado tipo de Estado (ninguna de las tres formas de gobierno es capaz de sobrevivir si desaparece el «resorte» que la impulsa), lo que interesa al segundo es el problema menos inmediato de la aceptación de la autoridad y sus disposiciones, aunque luego el problema último termina siendo también en este caso el de la supervivencia (no puede sobrevivir un poder que pierde su legitimidad). No hay teoría de las formas de gobierno que no se haya propuesto también el objetivo de explicar las razones de la estabilidad y del cambio, de la duración y de la fragilidad de los diferentes regímenes, del consecuente tránsito de uno a otro. Así, el criterio de Montesquieu de los diferentes principios, como el de Weber de los distintos modos de obediencia, responde al mismo propósito. Pero, para Montesquieu, el cambio sucede cuando desaparece la «pasión» de la que todo gobierno tiene necesidad para sobrevivir: los ciudadanos pierden la virtud, los nobles el sentido del honor, los súbditos el sentido del miedo; para Weber, el cambio se manifiesta cuando desaparece en los sujetos la creencia en la legitimidad del poder al que deben obedecer: el carisma pierde fuerza, la tradición se apaga, la ley se vuelve una forma vacía de contenido.

De los tres tipos de poder legítimo, el más nuevo —por lo menos en apariencia— con respecto a la tradición que conoció esencialmente dos formas de poder monocrático, el real y el tiránico, es el poder carismático. Pero tampoco él carece de antecedentes: Aristóteles distingue varios tipos de monarquía, una de las cuales es la de los tiempos heroicos, definida de la siguiente manera: «Los primeros reyes fueron por lo general los primeros benefactores del pueblo, que trajeron ventaja de sus artes y de su pericia en la guerra»[23]. Luego, aunque Weber cite entre sus fuentes en este campo a autores de derecho canónico y de historia religiosa, es inevitable la referencia a la figura hegeliana del individuo histórico-universal, del «héroe», al que Hegel atribuye el poder extraordinario de fundar nuevos Estados. Hegel dice de él que, «al interpretar el espíritu escondido que toca a las puertas del presente» y al conocer sólo él «la dimensión del tiempo y la necesidad»,

23. Aristóteles, *Política*, 1285b.

es capaz de decir antes que nadie lo que los hombres comunes desean, y en cuanto tal es impulsado irresistiblemente a ejecutar su obra, y «los demás se reúnen en torno a su bandera», «deben obedecer porque lo sienten» y «aunque no crean que eso sea lo deseable, se adhieren, tratando de agradarlo»[24]. La relación entre el jefe carismático weberiano y sus seguidores es de la misma naturaleza, hasta el punto de que ciertas expresiones de Weber parecen una evocación, aunque en la práctica pueden no serlo, de los conceptos hegelianos. A esto hay que agregar que un estudioso de historia antigua como Weber no podía haber dejado de recibir, aunque fuese indirectamente, alguna inspiración de la concepción del carisma como atributo del detentador del poder supremo en la Antigüedad[25]: el primer estudioso que en Italia aceptó y aplicó la tipología weberiana en años ya lejanos, cuando la obra de Weber era todavía poco conocida entre nosotros, fue un historiador del derecho romano, que resaltó particularmente el tipo de poder carismático para la reconstrucción de conjunto de la historia de las diversas formas de poder entre los antiguos[26]. En fin, debe observarse que, desde el punto de vista de las antiguas divisiones de la teoría política, la figura del jefe carismático no pertenece al capítulo de las formas de gobierno (para entendernos, a los libros III y IV de la *Política* de Aristóteles), sino al de los «cambios» (o sea, al Libro V), y bien puede ser asemejada, aunque bajo una interpretación exclusivamente negativa, a la figura del tirano platónico que precisamente está llamado a resolver con su poder personal la inevitable crisis del gobierno democrático desgarrado por las facciones, antecedente lejano del «gran demagogo weberiano». Para los griegos, la figura positiva del instaurador, de aquel cuya misión histórica es la de romper con la tradición anquilosada e imprimirle un nuevo curso a la historia, es la del legislador, una figura que Weber no toma en consideración (las encarnaciones del jefe carismático son, además de la del gran demagogo, el profeta y el jefe militar) y que, sin embargo, a través de las historias ejemplares narradas por Plutarco, de Licurgo, Solón y Numa, siempre ha

24. G. F. W. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. de G. Calogero y C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze, 1947, vol. I, pp. 88-90 [trad. cast. de J. M.ª Quintana Cabanas, *Filosofía de la historia*, Zeus, Barcelona, 1970]; sobre el tema, cf. P. Salvucci, *L'eroe in Hegel*, Guida, Napoli, 1979.

25. Consúltese la impresionante investigación de F. Taeger, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, W. Kohlhammer, Stuttgart, 1960.

26. P. de Francisci, *Arcana imperii*, Giuffrè, Milano, 1947, vol. I, pp. 38 ss.

terado en la historia de la idea de la «gran transformación» un lugar central, hasta Rousseau (para no hablar de los utopistas).

En la época de la «gran transformación» del Imperio alemán que siguió a la catástrofe de la Primera Guerra Mundial, Weber invoca al salvador, al que en las últimas páginas de *Politiks als Beruf* llama, si bien en el sentido más sobrio de la palabra, héroe[27]. No podemos dejar de pensar en Maquiavelo, quien en el último capítulo de *El Príncipe* invoca al redentor, al nuevo Teseo, llamado a liberar a Italia del dominio bárbaro, y tampoco en Hegel, quien en las últimas páginas de la *Verfassung Deutschlands*, después de haber elogiado a Maquiavelo, llama a Teseo el deseado liberador y unificador de Alemania, no menos que de la Italia de Maquiavelo, «sin jefe, sin orden, batida, saqueada, lacerada, perseguida».

4. Al igual que la tripartición tradicional de las formas de gobierno, la división weberiana de las formas de poder legítimo deriva de la combinación de dos dicotomías: aquella entre el poder personal y el impersonal, por la cual el poder legal se distingue del tradicional y del carismático, y aquella entre el poder ordinario y el extraordinario, por la cual el poder carismático se distingue del tradicional y del legal. El poder legal, que es el que aquí me interesa en particular, es al mismo tiempo ordinario e impersonal, y como tal se distingue del tradicional por una de las dos características y del carismático, por las dos; pero el rasgo que lo distingue, sea del tradicional, sea del carismático, es la impersonalidad, consecuencia del hecho de que el criterio de legitimidad que sostiene esta forma de poder es el principio de legalidad, es decir, el principio según el cual es considerado legítimo, y como tal habitualmente obedecido, sólo el poder que es ejercido con apego a leyes preestablecidas.

Como es sabido, para Weber, el tipo más puro de poder legal es el que se vale de un aparato burocrático, definido como «la manera formal más racional de ejercer el poder»[28], y la burocracia es el ejemplo histórico más relevante de poder ejercido de conformidad con la ley. La primera observación que debe hacerse sobre el particular es que la identificación del poder legal con el Estado burocrático es ilustrativa, por una parte, y engañosa, por otra, porque es limitativa. En el Estado moderno el proceso de legalización del poder también ha involucrado al poder político propiamente dicho

27 *Gesammelte Politische Schriften*, cit., p. 560 (trad. it. cit., p. 121)

28. *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., vol. I, p. 126 (trad. it. cit. 1974 y 1980, vol. I, p. 217).

(o sea, gobierno y Parlamento), aquel poder político que los teóricos de las monarquías absolutas habían definido *legibus solutus*. El proceso de legalización de los poderes inferiores (con funciones administrativas), que representa una primera fase de la formación del Estado moderno (burocrático pero no constitucional), comprende también el proceso de constitucionalización, que debe ser definido como el proceso de legalización de los poderes superiores, del poder propiamente político. En una de las tantas acepciones de «Estado de derecho», el Estado moderno en el que el proceso de legalización de los poderes inferiores y superiores alcanzó su objetivo también podría ser considerado como un Estado de derecho; pero en el sentido particular en el que Weber capta la expresión «Estado de derecho», por la que entiende el Estado caracterizado por un orden normativo y no administrativo[29], esto es, de un ordenamiento que no regula la acción del grupo, sino que se limita a hacer posible su libre manifestación, el Estado caracterizado por el poder legal no es un Estado de derecho, aunque puede ser llamado un Estado constitucional a condición de que la legalidad del poder esté asegurada en todos los niveles, incluso en los más altos.

Que el poder legal, el poder ejercido en el ámbito de leyes preestablecidas, tenga el carácter de impersonal es una afirmación que nos conduce al tema clásico de la contraposición entre gobierno de las leyes y gobierno de los hombres. Lo que caracteriza al gobierno de las leyes como opuesto por una larga y consolidada tradición al gobierno de los hombres (no *lex sub rege*, sino *rex sub lege*) es precisamente la despersonalización del poder. Uno de los principales criterios con base en los cuales ha sido planteada y justificada la distinción entre el buen gobierno y el malo es el del poder legal contrapuesto al poder «sin leyes ni frenos», como definió el despotismo el autor de *El espíritu de las leyes*: el poder personal por excelencia es el del tirano.

En la edad moderna, la doctrina que acompañó el proceso de legalización del Estado moderno (proceso que va de la mano con el de racionalización, como diré inmediatamente) fue la teoría del derecho natural. Ya he tenido ocasión de señalar cuál fue la contribución que la filosofía política del iusnaturalismo brindó para la crítica del poder tradicional y para la elaboración de esa forma de poder que Weber llamó poder legal. Aquí me limito a llamar la atención sobre dos rasgos esenciales de la doctrina iusnaturalista

29 *Ibid.*, pp. 27-28 y 38 (trad. it. cit. 1974 y 1980, vol. I, pp. 50 y 69).

que apoyaron la crítica del poder tradicional y la justificación del poder legal (y también racional). El primero es la laicización del derecho: a diferencia del derecho revelado y del establecido por una autoridad reconocida como sagrada, el derecho natural vale en cuanto está basado en la «naturaleza de las cosas» y es entendible directamente, es decir, sin intermediarios, por la razón. El segundo rasgo es la tesis, común a todos los iusnaturalistas, según la cual la ley, como norma general y abstracta, y como tal racional, es superior a la costumbre, que se forma mediante sucesivas acumulaciones de actos singulares sin ningún diseño preestablecido y de la cual lo menos que se puede decir es que es resultado de un proceso histórico y por tanto irracional (será necesario esperar a Vico, fundamentalmente antiiusnaturalista, para encontrar una «razón» en la «historia»).

El primero de estos rasgos, la laicización del derecho, contribuyó a vaciar de cualquier valor positivo el principio de la sacralidad del jefe, que es uno de los elementos de los que deriva la legitimidad del poder tradicional. El segundo, o sea, la superioridad de la ley —afirmada de forma concordante, aunque con diferentes argumentos, de Hobbes a Bentham, pasando por Locke, Rousseau, Kant y Hegel, para desembocar en la compilación y defensa de las grandes codificaciones, de las que son partidarios al mismo tiempo, aunque desde posiciones filosóficas y culturales muy diferentes, Hegel y Bentham—, tiene por consecuencia el descrédito de todas las otras fuentes del derecho sobre las que se erigió el poder tradicional, en particular el derecho consuetudinario y el derecho de los jueces. Se puede agregar que es propio de los iusnaturalistas el tener una teoría antipaternalista del poder que reúne a Locke, adversario de Robert Filmer, y a Kant, que ve realizado el principio de la Ilustración, esto es, el advenimiento de la era de la razón, en el Estado antieudemonista: el régimen estatal típico del poder tradicional es para Weber el patriarcalismo. Con esto no quiero descubrir ningún nexo sugestivo entre Weber y el iusnaturalismo[30]; pre-

30. De acuerdo con Mommsen (*Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, cit., p. 62), Weber habría considerado la idea del derecho natural como anacrónica, mientras que para Winckelmann (*Legitimität und Legalität*, cit., p. 35) la legitimación mediante el derecho natural habría sido entendida por Weber como un caso de aplicación de la categoría de la legitimidad racional. W. Schluchter (*Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, cit., p. 125 [trad. it., p. 152]) se plantea el problema de si Weber no ha distinguido preliminarmente dos tipos de validez legal que corresponden respectivamente al derecho natural reconocible por la razón y a un derecho positivo puesto por un poder legislativo.

tendo simplemente, una vez más, poner en evidencia la presencia de un tema clásico en la teoría política weberiana, una correspondencia, esto sí, entre la temática weberiana y la de la mayor tradición del pensamiento político y jurídico en los umbrales de la época moderna. No existe una relación directa entre Weber y los iusnaturalistas, porque una cosa es el proceso de secularización y legalización del derecho y del Estado que acontece históricamente, y del que Weber trata de entender el movimiento real en el desarrollo económico, jurídico y político de la sociedad burguesa, y otra distinta es la reflexión que acompaña este proceso, que es en lo que consiste la doctrina del derecho natural, y que en cuanto tal no ha tenido, de acuerdo con Weber, influencia determinante en el cambio efectivo. Tan relevantes son para Weber, en el análisis de los procesos históricos reales, las religiones, como poco significativas las doctrinas filosóficas, mero reflejo subsecuente de tales procesos.

Weber también denomina «racional» al poder legal, como por ejemplo en el siguiente fragmento: «Hay tres tipos puros de poder legítimo. En efecto, la validez de su legitimidad puede ser, en primer lugar: 1) de carácter racional...»[31]; o bien, cuando al definir el poder legal, en *Politik als Beruf*, habla del «poder gracias a la legalidad, a la fe en la validez de la norma de leyes y de la competencia objetiva basada en reglas *racionalmente* formuladas (*rational geschaffene*)»[32]. No debemos olvidar que hay otros fragmentos en los que en la definición del poder legal falta toda referencia a la categoría de la racionalidad. El último texto weberiano sobre el tema sitúa en el poder burocrático el tipo puro de poder legal y lo define como aquel «cuyo convencimiento fundamental es que cualquier derecho puede ser creado y cambiado a través de un código deseado de manera formalmente correcta (*formal korrekt*)»[33]. Se diría que la expresión del primer pasaje, «racionalmente formuladas», referida a las leyes, ha sido sustituida en el segundo por la expresión siempre reiterada a leyes «formalmente correctas», lo que quizá pueda ayudar a entender el nexo entre «legalidad» del poder y su «racionalidad», nexo difícil de entender porque mientras el segundo

31. *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., vol. I, p. 124 (trad. it. cit. 1974 y 1980, vol. I, p. 210).

32. *Gesammelte politische Schriften*, cit., p. 507 (trad. it. cit., p. 50).

33. *Die drei Typen der legitimen Herrschaft*, cit., p. 1, ahora incluido en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, cit., p. 475 (trad. it. en *Economia e società*, 1961, vol. II, p. 258, suprimida en las subsiguientes ediciones [cf., la republicación citada en la nota 17, pp. 102-103]).

de «ley» en el texto weberiano es unívoco, no se puede decir lo mismo de «razón» y, en consecuencia, de «racional» y de «racionalidad», términos frente a los cuales, a falta de puntualizaciones, es preciso preguntarse si se trata de racionalidad formal o sustancial, de racionalidad de conformidad con arreglo al objetivo o al valor[34]. Cuando Weber escribe que el poder legal se ejerce de acuerdo con «reglas racionalmente formuladas», ¿qué significa «racional» en este contexto?, ¿qué quiere decir formalmente racional o materialmente racional? Sabemos, por un fragmento importante pero tortuoso de la sociología del derecho de Weber, que al combinar las dos dicotomías, formal-material y racional-irracional, los tipos jurídicos correspondientes a diferentes etapas históricas del «desarrollo» del derecho son cuatro: formal-irracional, propio de las sociedades primitivas; material-irracional, característico de los órdenes no formalizados en los que el juicio se presenta caso por caso; formal-racional, en el que «las características jurídicamente relevantes pueden ser ubicadas mediante una interpretación lógica, dando lugar a la formación y aplicación de los conceptos jurídicos definidos bajo forma de reglas rigurosamente abstractas»[35], y, finalmente, material-racional, distinguido por el hecho de que las decisiones son tomadas con base en normas diferentes de las jurídicas positivas (como sería el caso de un juicio con base en el derecho natural). El hecho de que la expresión del primer fragmento, «reglas racionalmente formuladas», haya sido sustituida en el segundo por la expresión «formalmente correctas» no deja lugar a dudas sobre la identificación de la racionalidad distintiva del poder legal con la racionalidad puramente formal. ¿Qué significa esta identificación de la racionalidad propia del poder legal con la racionalidad formal? Significa que el poder legal puede llamarse racional no en cuanto tienda a la realización de ciertos valores (éticos o utilitarios) en lugar de otros, sino en cuanto es ejercido de conformidad con normas generales y abstractas que por un lado, por parte del funcionario, excluyen la acción arbitraria y como tal irracional, y por otro, por parte del ciudadano, permiten la previsibilidad de la ac-

34. Las dos dicotomías a veces parecen coincidir y a veces no, por lo que los tipos de racionalidad serían cuatro: formal con arreglo al objetivo, formal con respecto al valor, material de conformidad con el objetivo y material tomando en cuenta el valor. W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, cit., p. 134 (trad. it. p. 210).

35. *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., vol. II, p. 396 (trad. it. cit. 1974, vol. II, p. 16; 1980, vol. III, p. 16).

ción, y, por tanto, su calculabilidad con base en el vínculo medios-fines, que distingue precisamente toda acción racional de acuerdo con el objetivo.

Históricamente, el proceso de racionalización del que nace la empresa capitalista moderna y, junto con ésta, el Estado moderno occidental —él mismo una empresa en cuanto Estado burocrático— camina a la par del proceso de legalización del poder, esto es, de la formación de un poder cuya legitimidad depende en todos los niveles de ser ejercido en el marco de normas estables. Mejor dicho, la legalización es una de las manifestaciones a través de las cuales se puede captar el proceso de racionalización propio del Estado moderno, ese proceso que transforma el poder tradicional en legal-racional, en el sentido de la racionalidad formal, precisamente porque es legal. Más exactamente, la legalización es el medio a través del cual el poder se racionaliza, es decir, obedece al principio de la racionalidad formal, cuya función es la de hacer lo máximo posible para que la acción del funcionario y, respectivamente, del ciudadano sea racional con arreglo a su objetivo, es decir, que al ser planteado un objetivo éste pueda ser alcanzado con la máxima probabilidad:

> El formalismo jurídico, al hacer funcionar el aparato jurídico como una maquinaria técnicamente racional, garantiza a los individuos interesados en términos relativos la máxima libertad de movimiento y sobre todo de previsibilidad de las consecuencias jurídicas y de la posibilidad de su acción con base en un objetivo[36].

La previsibilidad de las propias acciones, hecha posible por el imperio de un derecho formalizado, ayuda en particular «a los detentadores de intereses políticos y económicos para quienes tiene importancia la estabilidad y la previsibilidad del procedimiento jurídico y, por consiguiente, a los que llevan a cabo *empresas duraderas*, sean políticas o económicas, de índole racional»[37]. No cabe duda de que de este modo Weber ha prefigurado el tipo ideal de Estado liberal burgués, liberal en el sentido de que la justicia formal y racional vale como «garantía de libertad», y burgués en el sentido de que la libertad de la que el derecho formal y racional se vuelve garante es la libertad económica. Inmediatamente después, en efecto, contrapone a este tipo ideal de Estado basado en el derecho

36. *Ibid.*, vol. II, p. 469 (trad. it. cit., 1974, vol. II, p. 133, 1980, vol. III, p. 133).
37. *Ibid.*, p. 470, pero también pp. 488 y 505 (trad. it., 1974, vol. II, pp. 135, 161, 189; 1980, vol. III, pp. 135, 161, 189).

formal y racional dos formas de Estado, antitéticas entre sí, pero convergentes en el anteponer la justicia material a la formal: el Estado teocrático y el democrático, dos formas de Estado, una del pasado, otra del futuro, que a Weber no le agradan. Allí donde el derecho se inspira en criterios de racionalidad material no es posible otra justicia que la del cadí, que es propia ya sea de los regímenes teocráticos, ya de los populares (como la democracia directa de los atenienses), por lo que las tendencias de una democracia soberana se encuentran con las autoritarias de la teocracia y del principado patriarcal[34].

Una vez reconocida la reducción del poder legal a poder formalmente racional, este tipo ideal de poder, en el que las dos categorías de la legitimidad y la legalidad se sobreponen y confunden, provoca, con respecto al uso de ellas en la tradición del pensamiento político, una dificultad, ya señalada en varias ocasiones, que no se encuentra en los otros dos tipos de poder legítimo. En la tradición, legitimidad y legalidad son dos conceptos diferentes, como muestra la distinción escolástica entre el tirano *ex defectu tituli* y el tirano *ex parte exercitii*. El primero es el príncipe ilegítimo, que carece de título para gobernar; el segundo es el príncipe que ejerce ilegalmente, o sea, *contra leges*, el propio poder. La legitimidad se refiere a la titularidad del poder, la legalidad a su ejercicio. Son tan diferentes las dos categorías que un príncipe puede ejercer legalmente el poder sin ser legítimo, y otro puede ser legítimo y ejercer ilegalmente el poder. Por el contrario, el poder legal de Weber adquiriría su legitimidad por el solo hecho de actuar en el marco de las leyes preestablecidas. Pero ¿es suficiente la pura conformidad de la acción de quienes detentan el poder a las leyes vigentes para establecer la legitimidad, independientemente de cualquier juicio sobre el fundamento o el origen de las leyes? En otras palabras, la pura racionalidad formal, a la que se reduce el principio de legalidad que distingue el tercer tipo de poder legítimo, ¿es un criterio autosuficiente como el carisma y la tradición, o remite a un principio subsecuente que no puede ser más que material? El propio Weber se dio cuenta de la dificultad la primera vez que afrontó el tema de la legitimidad de los órdenes. Allí, después de haber dicho que a un orden le puede ser atribuido un carácter de legitimidad en virtud de la tradición o gracias a una creencia efectiva, distingue la legitimidad en virtud de una creencia

34. Comentado por Carl Schmitt, retomado y criticado por J. Winckelmann, *Legitimität und Legalität*, cit., p. 57. Véase el resumen de la controversia en W. J. Mommsen, *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, cit., pp. 54 ss.

racional con respecto al valor, que es la validez de «lo que se muestra absolutamente válido»[39], de la legitimidad que se basa en la creencia en la legalidad de una normatividad positiva. Pero a esta definición inmediatamente le sigue la aclaración de que la legalidad puede ser legítima gracias a un acuerdo (*Vereinbarung*) por parte de los individuos interesados o por una concesión (*Octroyierung*) dada con base en el poder de unos hombres sobre otros «legítimamente válido» (precisamente así: *legitim geltend*), y en una correspondiente disposición a obedecer.

Con esta puntualización Weber muestra claramente que no considera autosuficiente la pauta de la legalidad y, por tanto, estima necesario recurrir a un criterio ulterior, el cual puede ser el acuerdo entre intereses (el criterio del consenso que dio pie a toda la tradición contractualista) o bien la imposición de una autoridad legítima. ¿Pero legítima con base en qué criterios? Weber no sólo no responde a esta pregunta, sino que todas las veces que vuelve a proponer el tipo ideal del poder legal se limita a decir que las leyes establecidas pueden derivar de un acuerdo o de una imposición, pero no resuelve la duda de si ese poder es, en última instancia, legítimo porque actúa de conformidad con las normas vigentes, o más bien porque se conduce con apego a las leyes que tienen un cierto contenido o emanaron de una cierta autoridad, y por consiguiente, si el criterio de legitimidad no debe ser buscado fuera del principio puramente formal de la legalidad. De lo que se ha dicho en torno a la función social de la formalización del poder mediante el derecho abstracto, función que consiste en la garantía del orden liberal burgués, de un orden que inmediatamente es contrapuesto al teocrático y al democrático, parece que este orden tiene una racionalidad que no solamente es formal, en el sentido de que esta racionalidad formal es la condición de una racionalidad también material. Pero si es así, el criterio último de la legitimidad del poder legal es la «justificación íntima» de esta misma ley, justificación que no puede ser encontrada en otra ley superior, sino que debe localizarse en los valores que esta ley satisface, a menos que esta ley superior sea la natural que, de acuerdo con toda la tradición del iusnaturalismo antiguo y moderno, es capaz de constituir el primer eslabón de la cadena de las leyes positivas sólo formalmente racionales porque de suyo es materialmente racional.

El tema de la racionalidad del Estado es el gran tópico de la filosofía política que acompaña la formación del Estado moderno

39 *Wirtschaft und Gesellschaft*, cit., vol. I, p. 19 (trad. it. cit., vol. I, p. 34).

occidental; pero lo que en los escritores políticos, de Hobbes a Hegel, es la idealización de un proceso que ocurre ante sus ojos, en la obra de Weber se convierte en un análisis histórico, objetivo, de un proceso ya acontecido. También desde este punto de vista el vínculo entre Weber y los clásicos es inevitable. Con el siguiente agregado: que el Estado racional llegado a la terminación de su propio proceso, a la culminación de su perfección, ya no es el monstruo benéfico de Hobbes, la realización del espíritu objetivo de Hegel, sino una gran «máquina inanimada» (*leblose Maschine*), ¡tan diferente de la muy animada y animadora *machina machinarum* de Hobbes!, y un «espíritu retraído» (*geronnener Geist*), ¡tan distinto del Espíritu objetivo de Hegel que es la realización de la libertad![40]. Un agregado que permite medir la cercanía de Weber a los clásicos y también su distancia frente a ellos. Ahora bien, ellos se encontraron al principio y él al final de una transformación histórica que definiría el destino de Occidente. Ciertamente, el nexo inevitable entre Weber y los clásicos no quita nada a la originalidad de su pensamiento. En todo caso, nos hace captar la densidad histórica y al mismo tiempo la inevitabilidad conceptual de su teoría política. Reseñando la segunda edición de *Economía y sociedad* (aparecida en 1925), Otto Hintze justamente habló de obra «ciclópea» y, en particular, a propósito de las tres formas de poder legítimo, escribió que la tipología weberiana constituye «un principio que con una enorme fuerza ilustrativa atraviesa el crepúsculo de las ideas recibidas y permite a la historia y al sistema de la Constitución estatal y social orientarse de forma completamente diferente con respecto al pasado»[41]. Precisamente de este «orientarse de forma diferente con respecto al pasado» he tomado mis observaciones. El vínculo con el pasado existe: se trata de saber verlo.

[Traducción de José Fernández Santillán]

40. Estas expresiones se encuentran en «Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland», en *Gesammelte politische Schriften*, cit., p. 332 [trad. it. *Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania e altri scritti politici*, ed. de L. Marino, intr. de W. J. Mommsen, Einaudi, Torino, 1982, p. 93].

41. O. Hintze, «Max Webers Soziologie», en *Soziologie und Geschichte*, Vandenhoek und Ruprecht, Göttingen, 1964, p. 143.

Parte II

POLÍTICA, MORAL, DERECHO

Capítulo III

POLÍTICA Y MORAL

I. EL CONCEPTO DE POLÍTICA

El significado clásico y el significado moderno de política

Derivado del adjetivo de *pólis* (*politikós*), que se refiere a todo lo relativo a la ciudad, es decir, ciudadano, civil, público y, por lo tanto, sociable y social, el término «política» se ha nos ha transmitido por influjo de la gran obra de Aristóteles, titulada *Política*, que debemos considerar el primer tratado sobre la naturaleza, funciones y partes del Estado, y sobre las diferentes formas de gobierno, principalmente con el significado de arte o ciencia del gobierno, es decir, de reflexión ya sea de alcance meramente descriptivo o prescriptivo (ambos aspectos resultan difíciles de distinguir) sobre las cosas de la ciudad. Se produce así, desde su origen, una transposición del significado del conjunto de cosas calificadas en un cierto sentido (justamente con un adjetivo calificativo como «político») hacia la forma de saber más o menos organizado sobre este conjunto de cosas. Una transposición semejante a la que ha dado origen a términos como física, estética, economía, ética y, recientemente, cibernética. Durante siglos, el término «política» se ha utilizado principalmente para hacer referencia a las obras dedicadas al estudio de aquella esfera de la actividad humana que, de alguna forma, se refiere a las cosas del Estado. *Politica methodice digesta*, por poner un ejemplo famoso, es el título de la obra de Johannes Althusius (1603) en la que expuso su teoría de la «consociatio publica» (el Estado en el sentido moderno de la palabra), que incluía en su seno diferentes formas de «consociationes» menores.

En la Edad Moderna, el término ha perdido su significado original, viéndose sustituido progresivamente por expresiones como «ciencia del Estado», «doctrina del Estado», «ciencia política», «filosofía política», etc. En la actualidad se emplea normalmente para referirse a la actividad o conjunto de actividades que, de alguna forma, tienen como punto de referencia a la *polis*, es decir, al Estado. La *polis* puede actuar bien como sujeto de esta actividad y en ese sentido pertenecen a la esfera política actos tales como el ordenar (o prohibir) algo con efectos vinculantes para todos los miembros de un determinado grupo social, el ejercicio de un dominio exclusivo sobre un determinado territorio, el legislar con normas válidas *erga omnes*, la obtención y distribución de recursos de un sector a otro de la sociedad, etc., bien como objeto, y en ese sentido pertenecen a la esfera política acciones tales como la conquista, la consecución, defensa, ampliación, refuerzo, destrucción, derrocamiento del poder estatal, etc. La prueba está en que obras que continúan la tradición del tratado aristotélico, se denominan en el siglo XIX *Filosofía del derecho* (Hegel, 1821), *Sistema de la ciencia del Estado* (Lorenz von Stein, 1852-1856), *Elementi di scienza politica* (Mosca, 1896), *Teoría general del Estado* (Georg Jellinek, 1900). El opúsculo de Croce, *Elementi di politica* (1925), conserva parcialmente el significado tradicional, conforme al cual «política» mantiene el significado de reflexión sobre la actividad política, por lo que equivale a «elementos de filosofía política». Una prueba adicional es la que puede extraerse del uso habitual en todas las lenguas más difundidas de llamar historia de las doctrinas o de las ideas políticas o, aún más generalmente, del pensamiento político, a la historia que, de haber permanecido invariable el significado que nos transmitieron los clásicos, debería haberse denominado historia de la política, por analogía con otras expresiones como historia de la física, de la estética o de la ética. Uso que recoge también Croce en el opúsculo citado, en el que denomina *Per la storia della filosofia della politica* al capítulo dedicado a un breve excursus teórico sobre las doctrinas políticas modernas.

La tipología clásica de las formas de poder

El concepto de política, entendida como forma de actividad o de praxis humana, aparece estrechamente relacionado con el de poder. El poder se ha definido tradicionalmente como «consiste en los medios para obtener una determinada ventaja» (Hobbes)[1] o,

1 Th. Hobbes, *Leviatán*, cap. X [trad. y ed. cast. de C. Moya y A. Escohotado, *Leviatán*, Editora Nacional, Madrid, 1983].

análogamente, como «el conjunto de medios que permiten conseguir los efectos deseados» (Russell)[2]. Al ser uno de estos medios el dominio sobre otros hombres (junto al dominio de la naturaleza), el poder queda definido como una relación entre dos sujetos en la que uno impone al otro la voluntad propia y determina contra la de aquél su comportamiento. Ahora bien, dado que el dominio sobre los hombres no es, por lo general, un fin en sí mismo, sino un medio para obtener «alguna ventaja» o, más exactamente, «los efectos deseados» —al igual que sucede con el dominio de la naturaleza—, la definición del poder como tipo de relación entre sujetos debe completarse con la definición del poder como la posesión de los medios (de los que los dos principales son el dominio sobre otros hombres y el dominio sobre la naturaleza) que permiten conseguir, en efecto, «alguna ventaja» o los «efectos deseados». El poder político pertenece a la categoría del poder de un hombre sobre otro (no del poder sobre la naturaleza). Esta relación de poder se expresa de innumerables formas, en las que es posible reconocer las fórmulas típicas del lenguaje político: como relación entre gobernantes y gobernados, entre soberano y súbditos, entre Estado y ciudadanos, entre ordenar y obedecer, etc.

Existen diferentes formas de poder del hombre sobre el hombre. El poder político no es más que una de ellas. En la tradición clásica que proviene específicamente de Aristóteles, se consideraban principalmente tres formas de poder: el poder paterno, el poder despótico y el poder político. Los criterios de distinción se han modificado en las diferentes épocas. En Aristóteles se asoma una distinción basada en el interés de aquel en favor del cual se ejerce el poder: el paterno se ejerce en interés de los hijos, el despótico en interés del amo, el político en interés del que gobierna y del gobernado (aunque sólo en las formas correctas de gobierno, desde el momento en que las formas corruptas se caracterizan precisamente por convertir en un poder ejercido en interés del gobernante). Ahora bien, el criterio que terminó por prevalecer en la doctrina del iusnaturalismo sería el del fundamento o principio de legitimación (que aparece formulado con claridad en el capítulo XV del *Segundo tratado sobre el gobierno civil* de Locke). El fundamento del poder paterno es la naturaleza, el del poder despótico, el castigo por el delito cometido (la única hipótesis para este caso, es la del prisione-

2. B. Russell, *Power. A New Social Analysis*, Allen & Unwin, London, 1938 (trad. cast. de L. Echávarri, *El poder en los hombres y en los pueblos*, Losada, Buenos Aires, 1968).

ro de guerra que ha perdido una guerra injusta); el del poder civil, el consenso. A estos tres modos de justificación del poder corresponden las tres fórmulas clásicas del fundamento de las obligaciones: *ex natura, ex delicto, ex contractu*. Sin embargo, ninguno de los dos criterios permite distinguir el carácter específico del poder político. De hecho, el que el poder político se caracterice frente al paterno y al despótico por referirse al interés del gobernante y de los gobernados o por fundamentarse en el consenso, no constituye un carácter distintivo de cualquier gobierno, sino solamente del buen gobierno. No se trata de una connotación de la relación política en cuanto tal, sino de la relación política que corresponde al gobierno tal como debería ser. En la realidad, sin embargo, han existido siempre Estados reconocidos por los escritores políticos ya sea como gobiernos paternalistas o como gobiernos despóticos, es decir, gobiernos en los que la relación entre soberano y súbditos se asimila bien a la relación entre padre e hijos, bien a la relación entre dueño y esclavos, que no por ello son menos gobiernos que los que actúan buscando el bien público y se fundamentan en el consenso.

La tipología moderna de las formas de poder

Con el fin de descubrir el elemento específico del poder político, parece más conveniente el criterio de clasificación de las diferentes formas de poder que se basa en los medios de que se sirve el sujeto activo de la relación para condicionar el comportamiento del sujeto pasivo. Con base en dicho criterio, podemos distinguir tres grandes clases en el ámbito del concepto amplísimo de poder. Dichas clases son: el poder económico, el poder ideológico y el poder político. El primero es el que se sirve de la posesión de ciertos bienes, necesarios o juzgados tales, en una situación de escasez, para inducir a quienes no los poseen a adoptar una determinada conducta, consistente principalmente en la realización de un cierto tipo de trabajo. En la posesión de los medios de producción reside una enorme fuente de poder para quienes los poseen frente a los que no. El poder del dueño de una empresa deriva de la posibilidad que la posesión o disponibilidad de los medios de producción le otorga de obtener la venta de la fuerza del trabajo a cambio de un salario. En términos generales, el que posee abundancia de bienes puede condicionar el comportamiento del que se encuentra en condiciones de pobreza, mediante la promesa y entrega de una remuneración. El poder ideológico se basa en la influencia que las ideas formuladas de una cierta forma, emitidas en ciertas circunstancias,

por una persona investida de una cierta autoridad, difundidas mediante ciertos procedimientos, poseen sobre la conducta de los coasociados. De este tipo de condicionamiento nace la importancia social, en cada grupo organizado, de quienes saben, es decir, de los sabios, ya se trate de los sacerdotes de las sociedades arcaicas, o de los intelectuales o científicos en las sociedades evolucionadas, toda vez que a través de ellos, y de los valores que difunden o los conocimientos que imparten, se cumple el proceso de socialización necesario para la cohesión e integración del grupo. El poder político, por último, se basa en la posesión de los instrumentos a través de los cuales se ejercita la fuerza física (las armas de cualquier especie o grado). Se trata del poder coactivo en el sentido más restringido de la palabra. Las tres formas de poder instituyen y mantienen una sociedad de desiguales, es decir, una sociedad dividida entre ricos y pobres, según la primera, entre sabios e ignorantes, según la segunda, y entre fuertes y débiles, según la tercera. En términos más generales, entre superiores e inferiores.

En cuanto poder cuyo medio específico es la fuerza —se entiende, como luego se dirá, el uso exclusivo de la fuerza—, que constituye el medio con diferencia más eficaz para condicionar los comportamientos, el poder político es en toda sociedad de desiguales el poder supremo, es decir, el poder al que todos los demás aparecen, de alguna forma, subordinados. De hecho, el poder coactivo es aquel al que recurre cualquier grupo social (la clase dominante de cualquier grupo social), en última instancia o como *extrema ratio*, para defenderse de los ataques externos o para evitar la eliminación propia como consecuencia de la disgregación del grupo. En las relaciones entre los miembros de un mismo grupo social, pese al estado de subordinación que la expropiación de los medios de producción crea en los expropiados frente a sus expropiadores, pese a la adhesión pasiva a los valores del grupo por parte de la mayoría de los destinatarios de los mensajes ideológicos emitidos por la clase dominante, sólo el empleo de la fuerza física sirve, aunque sólo sea en casos extremos, para impedir la insubordinación o la desobediencia de los sometidos, como prueba con profusión la experiencia histórica. En las relaciones entre grupos sociales diferentes, pese a la importancia que pueda tener la amenaza o la ejecución de sanciones económicas para inducir al grupo contrario a desistir de un cierto comportamiento (en las relaciones entre grupos posee menos relevancia el condicionamiento de naturaleza ideológica), el instrumento decisivo para imponer la propia voluntad es el uso de la fuerza: la guerra.

Esta distinción entre los tres principales tipos de poder social se encuentra, si bien expresada de diferentes formas, en la mayor parte de las teorías sociales contemporáneas, en las que el sistema social en su conjunto aparece directa o indirectamente articulado en tres sub-sistemas principales: la organización de las fuerzas productivas, la organización del consenso y la organización de la coacción. Incluso la teoría marxista puede interpretarse de esta forma: la base real o estructura comprende el sistema económico, la superestructura, escindiéndose en dos momentos distintos, comprende el sistema ideológico y el más propiamente jurídico-político. Gramsci distingue claramente en la esfera superestructural el momento del consenso (al que llama sociedad civil) y el momento del dominio (al que llama sociedad política o Estado). Durante siglos, los escritores políticos han distinguido el poder espiritual (lo que hoy llamaríamos ideológico) del poder temporal, y han interpretado siempre el poder temporal como la unión del *dominium* (que hoy llamaríamos poder económico) y el *imperium* (que hoy llamaríamos poder propiamente político). Tanto en la dicotomía tradicional (poder espiritual y poder temporal) como en la marxiana (estructura y superestructura) aparecen las tres formas de poder, siempre que se interprete correctamente el segundo término en uno y otro caso, como compuesto de dos momentos. La diferencia estriba en el hecho de que en la teoría tradicional el momento principal es el ideológico en el sentido de que el poder económico-político se concibe como directa o indirectamente dependiente del espiritual, mientras que en la teoría marxiana el momento principal es el económico, en el sentido de que el poder ideológico y el político reflejan, más o menos inmediatamente, la estructura de las relaciones de producción.

El poder político

El hecho de que la posibilidad de recurrir a la fuerza sea el elemento distintivo del poder político frente a las otras formas de poder no quiere decir que el poder político se resuelva en el uso de la fuerza. El uso de la fuerza constituye una condición necesaria pero no suficiente para la existencia del poder político. No todo grupo social capaz de emplear, incluso con cierta continuidad, la fuerza (una asociación de delincuentes, una banda de piratas, un grupo subversivo, etc.) ejerce un poder político. Lo que caracteriza al poder político es la exclusividad en el uso de la fuerza respecto a todos los demás grupos que actúan en un determinado contexto social, exclusividad que es el resultado de un proceso que se desa-

rrolla en toda sociedad organizada para la monopolización de la posesión y del uso de los medios con lo que resulta posible ejercer la coacción física. Este proceso de monopolización se produce simultáneamente con el de criminalización y penalización de todos los actos de violencia no realizados por las personas autorizadas por los detentadores y beneficiarios de este monopolio.

En la hipótesis hobbesiana que sirve de base a la teoría moderna del Estado, el paso del estado de naturaleza al estado civil, o de la anarquía a la arquía, del estado apolítico al estado político, se produce cuando los individuos renuncian al derecho de emplear cada uno la fuerza propia que los hace iguales en el estado de naturaleza para ponerlo en manos de una sola persona o de un único cuerpo que, desde ese momento, será el único autorizado para emplear la fuerza frente a ellos. Esta hipótesis abstracta adquiere profundidad histórica en la teoría del Estado de Marx y Engels conforme a la cual las instituciones políticas de una sociedad dividida en clases antagónicas tienen como función principal la de permitir a la clase dominante mantener la propia dominación, objetivo que no puede alcanzarse, dado el antagonismo de clase, más que mediante la organización sistemática y eficaz de la fuerza monopolizada (por ello, todos los Estados son y no pueden no ser, dictaduras). En esta dirección es hoy clásica la definición de Max Weber: «Por Estado debe entenderse un instituto político de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión de monopolio legítimo de coacción física, para el mantenimiento del orden vigente»[3]. Esta definición se ha convertido, prácticamente, en un lugar común de la ciencia política contemporánea. G. A. Almond y G. B. Powell escriben en uno de los manuales de ciencia política más acreditados:

> Coincidimos con Max Weber cuando señala que el uso legítimo de la fuerza es el hilo que recorre la acción del sistema político, dándole su especial carácter e importancia y su coherencia como sistema. Las autoridades políticas, y sólo ellas, tienen cierto derecho, generalmente aceptado, a utilizar la coerción y exigir obediencia mediante el uso de ésta [...]. Cuando hablamos de sistema político, incluimos todas las interacciones que afectan el uso —real o posible— de coacción física legítima[4].

3. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, ed. de J. Winckelmann, Mohr, Tubingen, [5]1976, vol. I, [trad. cast. de J. Medina Echavarría *et al.*, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, FCE, México, 1985, vol. I, pp. 43-44].

4. G. A. Almond y G. B. Powell, *Comparative Politics. A Developmental Approach*,

La supremacía de la fuerza física como instrumento de poder sobre todas las otras formas de poder (las principales de las cuales son, además de la fuerza física, el dominio sobre los bienes que da lugar al poder económico y el dominio sobre las ideas que da lugar al poder ideológico) puede demostrarse mediante la consideración de que, aunque en la mayor parte de los Estados históricos el monopolio del poder coactivo haya intentado o conseguido mantenerse mediante la imposición de las ideas («las ideas dominantes», según una conocida expresión de Marx, «son las ideas de la clase dominante»), de los dogmas a la religión civil del Estado confesional a la religión del Estado, así como mediante la concentración y dirección de las principales actividades económicas, existen, sin embargo, grupos políticos organizados que han podido permitir la desmonopolización del poder ideológico y del poder económico (por ejemplo, el Estado liberal-democrático caracterizado por la libertad de disentir, aunque dentro de ciertos límites, y por la pluralidad de centros de poder económico). Hasta ahora, no ha existido ningún grupo social organizado que haya podido consentir la desmonopolización del poder coactivo, hecho que significaría ni más ni menos que el final del Estado y que, en cuanto tal, constituiría un verdadero salto cualitativo fuera de la historia al reino atemporal de la utopía.

Consecuencia directa de la monopolización de la fuerza en el ámbito de un determinado territorio y con referencia a un determinado grupo social son algunos de los caracteres que habitualmente se atribuyen al poder político y que lo diferencian de cualquier otra forma de poder: la exclusividad, la universalidad y la inclusividad. Por exclusividad se entiende la tendencia que manifiestan los detentadores del poder político a no permitir en su ámbito de dominio la formación de grupos armados independientes y a sojuzgar o dispersar a aquellos que se formen, además de mantener a raya las infiltraciones, injerencias o agresiones de grupos políticos externos. Este carácter distingue a un grupo político organizado de la *societas de latrones* (el *latrocinium* del que hablaba san Agustín). Por universalidad se entiende la capacidad que poseen los detentadores del poder político, y sólo ellos, de adoptar decisiones legítimas y efectivamente operativas para toda la colectividad sobre la distribución y el destino de los recursos (no sólo económicos). Por inclusividad se entiende la posibilidad de intervenir imperativamente en todas las posibles esferas de actividad de los miembros del grupo,

Little, Brown, Boston, 1966 [trad. esp. de J. F. Marsal, *Política comparada, una concepción evolutiva*, Paidós, Buenos Aires, 1972, p. 24].

dirigiéndolas hacia un fin deseado o apartándolas de un fin no deseado sirviéndose como instrumento del orden jurídico, es decir, de un conjunto de normas primarias dirigidas a los miembros del grupo y de normas secundarias dirigidas a los funcionarios especializados, autorizados para intervenir en caso de violación de las normas primarias. Esto no quiere decir que ningún poder político se ponga límites. Pero se trata de límites que varían de una formación política a otra. Un Estado teocrático extiende su poder a la esfera religiosa, mientras que un Estado laico se detiene ante la misma. Igualmente, un Estado colectivista extiende su poder a la esfera económica, mientras que el Estado liberal clásico se abstiene de hacerlo. El Estado omni-inclusivo, es decir, el Estado al que ninguna esfera de la actividad humana permanece extraña, es el Estado totalitario y, por su naturaleza de caso-límite, la sublimación de la política y la politización integral de las relaciones humanas.

El fin de la política

Una vez señalado como elemento específico de la política el medio del que se sirve, se hacen inútiles las tradicionales definiciones teleológicas que tratan de definir la política mediante el fin o los fines que persigue. Respecto al fin de la política, lo único que puede decirse es que, si el poder político es, justamente en razón del monopolio de la fuerza, el poder supremo de un determinado grupo social, los fines perseguidos por los actos de los políticos son los fines que, en cada momento, se consideran preeminentes para un determinado grupo social (o para la clase dominante de dicho grupo social). Por poner algún ejemplo, en tiempos de luchas civiles y sociales, la unidad del Estado, la concordia, la paz, el orden público, etc.; en tiempos de paz interior y exterior, el bienestar, la prosperidad o, directamente, la potencia; en tiempos de opresión por parte de un gobierno despótico, la conquista de los derechos civiles y políticos; en tiempos de dependencia de una potencia extranjera, la independencia nacional. Lo cual quiere decir que no existen fines de la política de una vez y para siempre, y mucho menos un fin que los incluya a todos y que pueda ser considerado el fin de la política. Los fines de la política son tantos como metas un grupo organizado se propone, según el tiempo y las circunstancias. Esta insistencia sobre el medio antes que sobre el fin se corresponde, en todo caso, con la *communis opinio* de los teóricos del Estado, que excluyen los fines de los así llamados elementos constitutivos del Estado. Valga nuevamente, por todos, Max Weber

> No es posible definir una asociación política —incluso el «Estado»— señalando los fines de la «acción de la asociación». Desde el cuidado de los abastecimientos hasta la protección del arte, no ha existido ningún fin que ocasionalmente no haya sido perseguido por las asociaciones políticas; y no ha habido ninguno comprendido entre la protección de la seguridad personal y la declaración judicial del derecho que todas esas asociaciones hayan perseguido. Sólo se puede definir, por eso, el carácter político de una asociación por el medio —elevado en determinadas circunstancias al fin en sí— que sin serle exclusivo es ciertamente específico y para su existencia indispensable: la coacción física[5].

Esta exclusión del juicio teleológico no impide, sin embargo, que pueda hablarse correctamente de, cuando menos, un fin mínimo de la política: el orden público en las relaciones internas y la defensa de la integridad nacional en las relaciones de un Estado con los demás. Este fin es mínimo porque es la *conditio sine qua non* para la obtención de todos los demás fines, por lo que resulta, lógicamente, compatible con ellos. Incluso el partido que desea el desorden, lo desea no como objetivo final sino como momento obligado para modificar el orden existente y crear un nuevo orden. Resulta lícito hablar del orden como el fin mínimo de la política, principalmente, porque éste es, o debería ser, el resultado directo de la organización del poder coactivo. Porque, en otras palabras, este fin (el orden) coincide con el medio (el monopolio de la fuerza). En una sociedad compleja, basada en la división del trabajo, en la estratificación de estamentos y clases, en algunos casos incluso en la superposición de pueblos y razas diferentes, sólo el recurso en última instancia a la fuerza impide la disgregación del grupo, la vuelta, como decían los antiguos, al estado de naturaleza. Hasta tal punto es así, que el día en que fuese posible un orden espontáneo, como han imaginado diferentes escuelas económicas y políticas, de los fisiócratas a los anarquistas, o los propios Marx y Engels en la fase del comunismo plenamente realizado, ya no habría, hablando estrictamente, política.

Si se consideran las tradicionales definiciones teleológicas, no será difícil advertir que algunas de ellas no son definiciones descriptivas sino prescriptivas, en el sentido de que no definen lo que concreta y normalmente es la política, sino que indican cómo debería ser la política para ser una buena política. Otras se diferencian de la que aquí se ofrece sólo por los términos (las palabras del lenguaje fi-

5. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, vol. I, cit. [trad. cast. de 1954, p. 44].

losófico resultan con frecuencia deliberadamente oscuras). Toda la historia de la filosofía política rebosa definiciones descriptivas, empezando por la aristotélica. Como es sabido, Aristóteles afirma que el fin de la política no es el vivir, sino el vivir bien (*Política*, 1278b). Ahora bien, ¿en qué consiste la vida buena?, ¿cómo se distingue de la mala? Y, si una clase política tiraniza a sus súbditos condenándolos a una vida miserable y desgraciada, ¿puede ser que no haga política y que el poder que ejerce no sea un poder político? El propio Aristóteles distingue las formas puras de gobierno de las formas corruptas (y, antes que él, Platón y, después de él, muchos otros escritores políticos durante una veintena de siglos). Aunque lo que distingue las formas corruptas de las formas puras es que en aquéllas la vida no es buena, ni Aristóteles ni todos los demás escritores políticos que le han seguido, les han negado nunca el carácter de constituciones políticas. No deben llevarnos a engaño otras teorías tradicionales que atribuyen a la política fines diferentes del orden, como el bien común (el propio Aristóteles y, tras él, el aristotelismo medieval) o la justicia (Platón). Un concepto como el de bien común, por mucho que se lo quiera liberar de su generalidad, por la que puede significar todo y nada, y asignarle un significado plausible, no puede designar más que aquel bien que todos los miembros de un grupo tienen en común, bien que no es otro que la convivencia ordenada, en una palabra, el orden. En cuanto a la justicia, en sentido platónico, si se la entiende, una vez despojada de todas las ínfulas retóricas, como el principio en función del cual es bueno que cada uno haga aquello que le corresponde en el ámbito de la sociedad como un todo (*República*, 433a), justicia y orden resultan ser lo mismo. Otras nociones de fines, como la felicidad, libertad o igualdad, son excesivamente controvertidos, y también en este caso interpretables de las formas más diversas, como para que puedan obtenerse indicaciones útiles para identificar el fin específico de la política.

Otra forma de escapar de la dificultad de una definición teleológica de política es la de definirla como aquella forma de poder que no tiene más fin que el poder mismo (en la que el poder es, al tiempo, medio y fin o, como suele decirse, fin de sí mismo). «El carácter político de la acción humana —escribe Mario Albertini— emerge cuando el poder se convierte en un fin, se busca, en cierto sentido, por sí mismo, y constituye el objeto de una actividad específica»[6], a diferencia de lo que sucede con el médico que ejerce su

6. M. Albertini, «La política», en *La politica ed altri saggi*, Giuffrè, Milano, 1963, p. 9.

propio poder sobre el enfermo para curarlo, o del niño que impone su juego a sus compañeros por el placer no de ejercer un poder, sino de jugar. A esta forma de definir la política cabría objetar que no define tanto una forma específica de poder como un modo específico de ejercerlo, por lo que conviene igualmente a cualquier forma de poder (ya se trate de un poder económico o ideológico, etc.). El poder por el poder es la forma degenerada del ejercicio de cualquier forma de poder, que puede tener por sujeto tanto a quien ejerce el poder con mayúsculas, que es el poder político, como a quien ejerce un pequeño poder, como puede ser el de un padre de familia o un capataz que supervisa a una docena de trabajadores. La razón por la que puede parecer que el poder como fin de sí mismo es característico de la política (aunque sería más exacto decir de un cierto hombre político, del hombre político maquiavélico) estriba en el hecho de que no existe un fin tan específico para la política como sí existe, en cambio, para el poder que el médico ejerce sobre el enfermo, o el del niño que impone un juego a sus compañeros. Si el fin de la política (y no del hombre político maquiavélico) fuera realmente el poder por el poder, la política no serviría para nada. Probablemente, la definición de la política como poder por el poder deriva de la confusión entre el concepto de poder y el de potencia. No hay duda de que entre los fines de la política se incluye también el de la potencia del Estado (cuando se toma en consideración la relación del estado propio con los demás). Pero una cosa es una política de potencia y otra el poder por el poder. Además de que la potencia no es más que uno de los fines posibles de la política, un fin que, razonablemente, sólo ciertos Estados pueden perseguir.

La política como relación amigo-enemigo

Entre las definiciones más conocidas y debatidas de la política se cuenta la de Carl Schmitt (recogida y desarrollada por Julien Freund), según la cual la esfera de la política coincide con la esfera de la relación amigo-enemigo. Con base en esta definición, el campo de origen y aplicación de la política sería el antagonismo y su función consistiría en la actividad de aunar y defender a los amigos y de dispersar y combatir a los enemigos. Para dar fuerza a su definición basada en una contraposición fundamental (amigo-enemigo), Schmitt la compara con las definiciones de moral, de arte, etc., también éstas basadas en contraposiciones fundamentales, como bueno-malo, bello-feo, etc.:

> Pues bien, la distinción política específica, aquella a la que pueden reconducirse todas las acciones y motivos políticos, es la distinción de *amigo* y *enemigo* [...] En la medida en que no deriva de otros criterios, esa distinción se corresponde en el dominio de lo político con los criterios relativamente autónomos que proporcionan distinciones como la del bien y el mal en lo moral, la de belleza y fealdad en lo estético, etc.[7].

Freund se expresa, drásticamente, en los siguientes términos: «Mientras haya política, dividirá las colectividades en amigas y enemigas»[8]. Y comenta:

> Cuanto más evoluciona una posición hacia la *distinción* de amigo-enemigo, más política se vuelve. La característica del Estado es suprimir en el interior de su incumbencia la división de sus miembros o grupos internos en amigos y enemigos, para tolerar sólo las simples rivalidades agonales o luchas de partidos, y reservar al gobierno el derecho de designar el enemigo exterior. [...] Es claro, pues, que la oposición amigo-enemigo es políticamente fundamental[9].

Pese a su pretensión de valer como definición global del fenómeno político, la definición de Schmitt considera la política desde una perspectiva unilateral, aunque importante, que es la del particular tipo de conflicto que distinguiría la esfera de las acciones políticas. En otras palabras, Schmitt y Freund parecen estar de acuerdo sobre estos puntos: la política tiene que ver con la conflictividad humana, existen varios tipos de conflictos, fundamentalmente, los conflictos agonísticos y los antagonísticos. La política cubre el campo en que se desarrollan los conflictos antagonísticos. No parece existir duda sobre que ésta es la perspectiva que adoptan los autores citados. En este sentido, asegura Carl Schmitt:

> La oposición o el antagonismo constituye la más intensa y extrema de todas las oposiciones, y cualquier antagonismo concreto se aproximará tanto más a lo político cuanto mayor sea su cercanía al punto extremo, esto es, a la distinción entre amigo y enemigo[10].

7. C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Duncker und Humblot, München/Leipzig, 1932 [trad. cast. de R. Agapito, *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1998, p. 56].

8. J. Freund, *L'essence du politique*, Sirey, Paris, 1965, [trad. cast. de S. Nöel, *El concepto de lo político*, Editora Nacional, *Madrid*, 1968, p. 562].

9. *Ibid.*, p. 559.

10. C. Schmitt, *op. cit.*, p. 59.

Y Freund:

> Sean de naturaleza religiosa, económica u otra [...] puede en todo momento convertirse en rivalidad o conflicto, y este conflicto, en cuanto toma el aspecto de una competición de fuerzas entre los grupos que representan esos intereses, es decir, en cuanto se afirma como una lucha de potencias, se vuelve político[11].

Como bien puede observarse por los pasajes citados, lo que tienen en mente dichos autores al definir la política con base en la dicotomía amigo-enemigo es el hecho de que existen conflictos entre hombres y entre grupos sociales, y que entre estos conflictos, existen algunos diferentes de todos los demás por su particular intensidad. A estos últimos les otorgan el nombre de conflictos políticos. Ahora bien, en cuanto se trata de comprender en qué consiste esta particular intensidad, y, por tanto, en qué se distingue la relación amigo-enemigo del resto de relaciones conflictivas de diferente intensidad, se hace evidente que el elemento distintivo reside en el hecho de que se trata de conflictos que no pueden ser resueltos en última instancia si no es a través de la fuerza, o que, por lo menos, justifican, de parte de los contendientes, el recurso a la fuerza para poner fin a la discusión. El conflicto por excelencia del que tanto Schmitt como Freund han extrapolado su definición de política es la guerra. Concepto que comprende tanto la guerra externa como la guerra interna. Ahora bien, una cosa es cierta, la guerra es el tipo de conflicto que viene caracterizado de forma eminente por el uso de la fuerza. Pero, si esto es cierto, la definición de política en términos de amigo-enemigo no resulta, en realidad, incompatible con la ofrecida anteriormente y que hace referencia al monopolio de la fuerza. No sólo no resulta incompatible sino que es una especificación y, en último término, una confirmación de la misma. Precisamente en la medida en que el poder político es distinto del instrumento del que se sirve para conseguir sus propios fines, y que dicho instrumento es la fuerza física, éste es el poder al que se apela para resolver los conflictos allí donde su no resolución tendría como efecto la disgregación del Estado o del orden internacional, que son, de hecho, los conflictos en los que, colocados los contendientes uno frente a otro como enemigos, la *vita mea* es la *mors tua*.

11. J. Freund, *op. cit.*, pp. 602-603.

Lo político y lo social

Contrariamente a lo que sucede en la tradición clásica, conforme a la cual la esfera de la política, entendida como esfera de todo aquello que se refiere a la vida de la *polis*, incluye todo tipo de relaciones sociales, de forma tal que lo «político» viene a coincidir con lo «social», la doctrina desarrollada sobre la categoría de la política resulta, ciertamente, reductiva. Resolver, como se ha dicho, la categoría de la política en la actividad que posee directa o indirectamente relación con la organización del poder coactivo, significa restringir el ámbito de lo «político» respecto al de lo «social», rechazando la coincidencia plena del primero con el segundo. Esta reducción cuenta con una razón histórica bien precisa. De un lado, el cristianismo ha substraído a la esfera de la política el dominio sobre la vida religiosa, dando lugar a la contraposición del poder espiritual al poder temporal, desconocida en el mundo antiguo. De otro, el nacimiento de la economía mercantil burguesa ha substraído a la esfera de la política el dominio sobre las relaciones económicas dando origen a la contraposición (por decirlo con la terminología hegeliana, heredada por Marx, y, hoy, de uso corriente) de la sociedad civil a la sociedad política, de la esfera privada o del burgués a la esfera pública o del ciudadano, también ésta desconocida en el mundo antiguo. Mientras que la filosofía política clásica gira en torno al estudio de la estructura de la *polis* y de sus diferentes formas históricas o ideales, la filosofía post-clásica se caracteriza por la continua búsqueda de una delimitación de qué es político (el reino del César) respecto a lo que no es político (ya se trate del reino de Dios o de Mammona), a través de una permanente reflexión sobre qué es lo que distingue la esfera de la política de la esfera de la no política, el Estado del no Estado, donde por esfera de la no-política o del no Estado se entiende, en cada caso, bien la sociedad religiosa (la *ecclesia* contrapuesta a la *civitas*), bien la sociedad natural (el mercado como lugar en que se encuentran los individuos con independencia de cualquier imposición, contrapuesto al ordenamiento coactivo del Estado). El tema fundamental de la filosofía política moderna es el tema de los confines, unas veces más adelantados otras más retrasados, según los diferentes autores y las diversas escuelas, del Estado como organización de la esfera política, bien respecto a la sociedad religiosa, bien respecto a la sociedad civil (en el sentido de sociedad burguesa o de los individuos).

También, desde este punto de vista, resulta ejemplar la teoría de Hobbes que aparece articulada en torno a tres conceptos fun-

damentales, que constituyen las partes en que está divido el contenido del *De cive*. Estas tres partes se denominan *libertas*, *potestas*, *religio*. El problema fundamental del Estado para Hobbes y, por tanto, de la filosofía política es el problema de las relaciones entre la *potestas* simbolizada por el gran Leviatán, de un lado, y la *libertas* y la *religio*, de otro. La *libertas* designa al espacio de las relaciones naturales, donde se desarrolla la actividad económica de los individuos estimulada por la incesante lucha por la posesión de los bienes naturales, es decir, el estado de naturaleza (interpretado recientemente como la prefiguración de la sociedad de mercado), la *religio* designa el espacio reservado a la formación y a la expansión de la vida espiritual, cuya concreción histórica se produce en la institución de la Iglesia, es decir, de una sociedad que, por su naturaleza, es distinta de la sociedad política y no puede confundirse con ella. Respecto a esta doble delimitación de los confines del territorio de la política surgen en la filosofía política moderna dos tipos ideales de Estado: el Estado absoluto y el Estado liberal. El primero tendente a extender, el segundo a restringir la propia injerencia frente a la sociedad económica y frente a la sociedad religiosa. En la filosofía política del siglo XIX, el proceso de emancipación de la sociedad con relación al Estado avanza tanto que, por primera vez, desde diferentes ángulos, se propone la hipótesis de la desaparición en un futuro más o menos lejano del Estado y, consiguientemente, la absorción de lo político en lo social, o el fin de la política. Según lo hasta aquí dicho sobre el significado restrictivo de política (restrictivo respecto al concepto más amplio de «social»), el fin de la política significa exactamente el fin de una sociedad para cuya cohesión resultan necesarias relaciones de poder político, es decir, relaciones de dominio basadas, en última instancia, en el uso de la fuerza. El fin de la política no significa, por tanto, el fin de cualquier forma de organización social. Significa, pura y simplemente, el fin de aquella forma de organización social que se rige por el uso exclusivo del poder coactivo.

Política y moral

El problema de la relación entre política y no-política se relaciona con uno de los problemas fundamentales de la filosofía política, el problema de la relación entre política y moral. La política y la moral tienen en común el campo sobre el que se extienden, que es el campo de la acción o de la praxis humana. Se afirma que se distinguen por el diferente principio o criterio de justificación y de valoración de las respectivas acciones, con la consecuencia de que aquello que

resulta obligatorio para la moral no tiene por qué ser obligatorio para la política, y aquello que resulta lícito en la política no tiene por qué ser lícito para la moral. Es decir, que pueden existir acciones morales que son impolíticas o (apolíticas) y acciones políticas consideradas inmorales (o amorales). El descubrimiento de esta diferencia es atribuido, con razón o sin ella, a Maquiavelo —de quien toma el nombre de maquiavelismo toda teoría de la política que sostiene y defiende la separación de la política de la moral— suele ser considerada como el problema de la autonomía de la política. El problema crece al mismo ritmo que la creación del Estado moderno y de su gradual emancipación de la Iglesia, que llega, en los casos extremos, hasta la subordinación de la Iglesia al Estado y, por tanto, a la supremacía absoluta de la política. En realidad, lo que se llama autonomía de la política no es otra cosa que el reconocimiento de que el criterio con base en el cual se considera buena o mala una acción política (y, no se olvide, que por acción política se entiende, según se ha dicho hasta aquí, una acción que tenga por sujeto u objeto a la polis) es diferente del criterio con base en el cual se considera buena o mala una acción moral. Mientras el criterio con base en el cual se juzga una acción como moralmente buena o mala es el respeto a la norma cuyo mandato es considerado como categórico, independientemente del resultado de la acción («haz lo que debas y que suceda lo que sea»), el criterio con base en el cual se juzga una acción como políticamente buena o mala es, pura y simplemente, su resultado («haz lo que debas para que suceda lo que quieres»). Ambos criterios son inconmensurables. Esta inconmensurabilidad se expresa mediante la afirmación de que en política vale la máxima «el fin justifica los medios». Máxima que encontró en Maquiavelo una de sus expresiones más intensas:

> [...] y en las acciones de todos los hombres, y máxime en las de los príncipes, cuando no hay tribunal al que reclamar, se juzga por los resultados. Haga, pues, el príncipe lo necesario para vencer y mantener el Estado, y los medios que utilice siempre serán considerados honrados y serán alabados por todos[12]

Por contra, en moral, la máxima maquiavélica no vale, ya que para que se juzgue moralmente buena una acción, debe realizarse sin ningún otro fin que el de cumplir con el propio deber.

12. *El Príncipe*, XVIII [trad. cast. de [illegible], Espasa-Calpe, Madrid, 2000, p. 121].

Una de las interpretaciones más convincentes de esta contraposición es la contraposición weberiana entre la ética de las convicciones y la ética de la responsabilidad.

> [...] hay una diferencia abismal entre actuar bajo una máxima de la ética de las convicciones de conciencia (hablando en términos religiosos: «El cristiano obra bien y pone el resultado en manos de Dios») o actuar bajo la máxima de la ética de la responsabilidad de que hay que responder de las consecuencias (previsibles) de la propia acción[13].

El universo de la moral y el de la política se mueven dentro del ámbito de dos sistemas éticos diferentes y contrapuestos. Más que de inmoralidad de la política o de impoliticidad de la moral se debería hablar más correctamente de dos universos éticos que se mueven siguiendo principios diferentes según las diversas situaciones en que se encuentran los hombres en su actividad. De estos dos universos éticos son representantes dos personas diferentes que actúan en el mundo sobre vías destinadas casi siempre a no encontrarse. De un lado, el hombre de fe, el profeta, el pedagogo, el sabio que mira a la ciudad celeste; de otro, el hombre de Estado, el caudillo de hombres, el creador de la ciudad terrena. Lo que cuenta para el primero es la pureza de las intenciones y la coherencia entre acción e intención; para el segundo, la certeza y la fecundidad del resultado. La así llamada inmoralidad de la política se resuelve, bien mirado, en una moral diferente de la del deber por el deber. La moral por la que se debe hacer todo aquello que esté a nuestro alcance para realizar los objetivos que nos hayamos propuestos, toda vez que sabemos, desde el principio, que seremos juzgados con base en nuestro éxito. Le corresponden dos conceptos de virtud, el de virtud clásica, para el que «virtud» significa disposición al bien moral (contrapuesto al útil), y el de virtud maquiavélica, para el que virtud es la capacidad del príncipe fuerte y advertido que, haciendo uso tanto de la «zorra» como del «león», triunfa en el intento de mantener y reforzar su propio dominio.

La política como ética del grupo

Quien no quiera detenerse en la constatación de la inconmensurabilidad de estas dos éticas y desee tratar de comprender la razón por

13. M. Weber, «Politik als Beruf», en *Gesammelte politische Schriften*, ed. de J. Winckelmann, Mohr, Tübingen, ^{3}1971 [trad. cast. de J. Abellán, *La política como profesión*, Espasa-Calpe, Madrid, 1992, p. 153].

la que lo que está justificado en un cierto contexto no lo está en otro, deberá plantearse dónde reside la diferencia entre estos dos contextos. La respuesta es la siguiente: el criterio de la ética de las convicciones se utiliza, normalmente, para juzgar acciones individuales, mientras que el criterio de la ética de la responsabilidad suele emplearse para juzgar acciones de grupo o, en todo caso, realizadas por un individuo en nombre o por cuenta del grupo propio, ya se trate del pueblo, la nación, la iglesia, la clase, el partido, etc. En otros términos, puede decirse que a la diferencia entre moral y política, o entre ética de las convicciones y ética de la responsabilidad, se corresponde también la diferencia entre ética individual y ética de grupo. La proposición inicial, conforme a la cual lo que es obligatorio en moral no tiene por qué ser obligatorio en política, puede traducirse en esta otra fórmula: aquello que es obligatorio para el individuo no tiene por qué ser obligatorio para el grupo del que forma parte. Piénsese en la profunda diferencia en el juicio de filósofos, teólogos, moralistas sobre la violencia según se trate de actos de violencia realizados por un individuo o por el grupo social del que el mismo individuo forma parte. En otras palabras, según se trate de violencia personal, generalmente, salvo excepciones, condenada, o de violencia institucional generalmente, salvo excepciones, justificada. Esta diferencia encuentra su explicación en la consideración de que en el caso de la violencia individual no resulta prácticamente nunca posible recurrir al criterio de justificación de la *extrema ratio* (salvo en el caso de legítima defensa), mientras que en las relaciones entre grupos el recurso a la justificación de la violencia como *extrema ratio* resulta habitual. Ahora bien, la razón por la cual no se justifica la violencia individual radica justamente en el hecho de que está, por así decir, protegida por la violencia colectiva, de forma que resulta cada vez menos frecuente —en el caso límite imposible—, el que un individuo se encuentre en la situación de tener que recurrir a la violencia como *extrema ratio*. Si esto es cierto, podemos deducir una consecuencia importante: la no justificación de la violencia individual reposa en última instancia en el hecho de que se acepta, como justificada, la violencia colectiva. En otras palabras, no hay necesidad de violencia individual porque basta con la violencia colectiva. La moral puede permitirse ser así de severa con la violencia individual porque reposa sobre la aceptación de una convivencia que se rige por la práctica continua de la violencia colectiva.

La contraposición entre moral y política, así entendida, como contraposición entre ética individual y ética de grupo, sirve tam-

bién de ilustración y explicación a la secular disputa sobre la «razón de Estado». Por «razón de Estado» se entiende el conjunto de principios y de máximas con base en las cuales acciones que no estarían justificadas de realizarlas un individuo, quedan no sólo justificadas, sino en algunos casos directamente exaltadas y glorificadas si las realiza el príncipe, o cualquiera que ejerza el poder en nombre del Estado. Que el Estado tenga razones que el individuo no posee o no puede hacer valer es otra forma de poner en evidencia la diferencia entre política y moral, en la medida en que esta diferencia se refiera al diferente criterio en función del cual se juzgan como buenas o malas las acciones en los dos ámbitos. La afirmación de que la política es la razón del Estado encuentra una perfecta correspondencia en la afirmación de que la moral es la razón del individuo. Se trata de dos razones que casi nunca coinciden. Es más, de su contradicción se alimenta la secular historia del conflicto entre moral y política. Lo que, acaso, habría que añadir es que la razón de Estado no es más que un aspecto de la ética de grupo, aunque se trate del más espectacular, si no por otra razón, porque el Estado es la colectividad en su más alto grado de potencia. Ahora bien, siempre que un grupo social actúa en defensa propia frente a otro, se apela a una ética diferente de la que generalmente se aplica a los individuos, una ética, esto es, que responde a la misma lógica que la razón de Estado. Así, junto a la razón de Estado, la historia nos ofrece, según el tiempo y lugar, bien una razón de partido, bien una razón de clase o de nación, que representan, con otro nombre pero con la misma fuerza y las mismas consecuencias, el principio de autonomía de la política, entendida como autonomía de los principios y de las reglas de acción que valen para el grupo como totalidad frente a las que valen para el individuo dentro del grupo.

[Traducción de Antonio de Cabo y Gerardo Pisarello]

II. ÉTICA Y POLÍTICA

Cómo se plantea el problema

Las investigaciones que, cada vez con mayor frecuencia, se realizan en nuestro país acerca de la cuestión moral, retoman el viejo tema de la relación entre moral y política. Tema viejo y siempre nuevo,

ya que no existe cuestión moral alguna en ningún campo que haya encontrado una solución definitiva. Aunque más célebre por la antigüedad del debate, la autoridad de los escritores que en él han participado, la variedad de los argumentos aducidos y la importancia del tema, el problema de la relación entre moral y política no se diferencia del problema de la relación entre la moral y todo el resto de actividades del hombre, lo que induce a hablar habitualmente de una ética de las relaciones económicas o, como sucede con frecuencia en estos años, del mercado, de una ética sexual, de una ética médica, de una ética deportiva y así sucesivamente. Se trata en todas estas esferas diferentes de la actividad humana del mismo problema: la distinción entre lo que resulta moralmente lícito y lo que resulta moralmente ilícito.

El problema de las relaciones entre ética y política resulta más grave en la medida en que la experiencia histórica ha demostrado, al menos desde la disputa que contrapuso a Antígona con Creonte, y el sentido común parece haberlo aceptado pacíficamente, que el hombre político puede comportarse de formas diferentes a la moral común, que un acto ilícito en moral puede ser considerado y apreciado como lícito en política; que la política, en resumen, obedece a un código de reglas o sistema normativo diferente de y, en parte, incompatible con el código o sistema normativo de la conducta moral. Cuando Maquiavelo atribuye a Cosme de Medici (y parece que con aprobación) la frase de que los Estados no se gobiernan con el *pater noster* en la mano, trata de decir, y da por asumido, que el hombre político no puede desarrollar su acción característica siguiendo los preceptos de la moral dominante que, en una sociedad cristiana, coincide con la moral evangélica. Por irnos a nuestros días, Jean-Paul Sartre, en una conocida obra de teatro, *Les mains sales*, sostiene o, mejor dicho, hace sostener a uno de sus personajes la tesis de que quien elige una actividad política no puede por menos de mancharse las manos (de fango o incluso de sangre).

Por tanto, pese a que la cuestión moral se plantea en todos los campos de la conducta humana, cuando lo hace en la esfera de la política, asume un carácter sumamente especial. En todos los otros campos, la cuestión moral consiste en la discusión sobre cuál es la conducta moralmente lícita y viceversa, cuál la ilícita y, acaso, en una moral no rigorista, cuál sea indiferente, en las relaciones económicas, sexuales, deportivas, entre médico y enfermo, entre maestro y alumno, etc. La discusión se da sobre cuáles son los principios o las reglas que, respectivamente, los empresarios o los comerciantes, los amantes o los cónyuges, los jugadores de póquer o de fút-

bol, los médicos y los cirujanos, o los docentes deben adoptar en el ejercicio de su actividad. Lo que generalmente no está en discusión es la propia cuestión moral, es decir, que exista una cuestión moral, en otras palabras, que sea plausible plantearse el problema de la moralidad de las respectivas conductas. Refirámonos por ejemplo al campo en el que, desde hace años, se está produciendo entre los moralistas un debate particularmente vivo: el de la ética médica y, de modo más general, el de la bioética. La discusión es vivacísima en lo relativo a la licitud o ilicitud de ciertos actos, pero a nadie se le ocurre negar el propio problema, es decir, que en el ejercicio de la actividad médica surjan problemas que aquellos que los tratan están acostumbrados a considerar morales y que, al considerarlos tales, se entiendan perfectamente entre ellos, aunque no se pongan de acuerdo sobre cuáles son los principios o reglas que deben observarse y aplicarse. Nada distinto sucede en la actual disputa sobre la moralidad del mercado[1]. Sólo allí donde se defienda que el mercado como tal, en la medida en que es un mecanismo racionalmente perfecto, no puede ser sometido a valoración alguna de orden moral, el problema se plantea de forma semejante a la que se emplea tradicionalmente para el problema de la moral en la política. Pero con la siguiente diferencia: incluso en las valoraciones moralmente más desprejuiciadas del mercado nunca se llegará a sostener consciente y razonadamente la inmoralidad del mercado sino, como mucho, su premoralidad o amoralidad, es decir, no tanto su incompatibilidad con la moral como su carácter ajeno a toda valoración de orden moral. El amigo a ultranza del mercado no tiene necesidad alguna de afirmar que el mercado no se gobierna con el *pater noster*. Como mucho afirmará que no se gobierna en absoluto.

Naturalmente, el problema de las relaciones entre moral y política sólo tiene sentido si se está de acuerdo en considerar que existe una moral y si se aceptan en general ciertos preceptos que la caracterizan. Para estar de acuerdo sobre la existencia de la moral y sobre algunos preceptos generalísimos negativos como *neminem laedere*, y positivos como *suum quique tribuere*, no hace falta estar de acuerdo sobre su fundamentación, que es el tema filosófico por excelencia sobre el que se han dividido siempre, y seguirán dividiéndose, las escuelas filosóficas. La relación entre ética y teoría de la ética es muy compleja, por lo que podemos limitarnos aquí a

1. Véase A. K. Sen, «Mercato e morale», *Biblioteca della libertà* 94 (1986), pp. 8-27.

decir que el desacuerdo sobre los fundamentos no prejuzga el acuerdo sobre las reglas fundamentales.

Como mucho, habría que precisar que, cuando se habla de moral en relación con la política, se hace referencia a la moral social y no a la moral individual. Esto es, a la moral que se refiere a las acciones de un individuo que interfieren con la esfera de actividad de otros individuos y no a la que se refiere a acciones relativas, por ejemplo, al perfeccionamiento de la propia personalidad, independientemente de las consecuencias que la persecución de dicho ideal de perfección pueda tener para los demás. La ética tradicional siempre ha distinguido los deberes respecto a los demás de los deberes respecto a uno mismo. En el debate sobre el problema de la moral en la política se ponen en cuestión, exclusivamente, los deberes respecto a los demás.

¿Puede someterse la acción política al juicio moral?

A diferencia de otros campos de la conducta humana, en la esfera de la política el problema que se ha planteado tradicionalmente no se refiere tanto a cuáles sean las acciones moralmente lícitas o ilícitas, sino si tiene sentido plantearse el problema de la licitud o ilicitud moral de la acción política. Por poner un ejemplo que ayude a comprender la diferencia más claramente que una larga disertación. No existe ningún sistema moral que no incluya preceptos dirigidos a impedir el uso de la violencia y el fraude. Las dos principales categorías delictuales contempladas en nuestros códigos penales son los delitos violentos y de fraude. En un célebre capítulo de *El Príncipe*, Maquiavelo sostiene que el buen político debe conocer bien las artes del león y de la zorra. Ahora bien, el león y la zorra son el símbolo de la fuerza y de la astucia.

En los tiempos modernos, el más maquiavélico de los escritores políticos, Vilfredo Pareto, clasificado entre los maquiavelistas en un conocido libro recientemente puesto de nuevo en circulación[2], sostiene tranquilamente que los políticos son de dos categorías: aquellos en los que predomina el instinto de la persistencia de los agregados, que son los leones maquiavélicos, y aquellos en los que prevalece el instinto de la combinación, que son las zorras maquiavélicas. En una célebre página, Croce, admirador de Maquiavelo y

2. Me refiero a J. Burnham, *The Machiavellians: Defenders of Freedom*, Putnam, London, 1943. [trad. cast. de C. M.ª Reyles, *Los Maquiavelistas: defensores de la libertad*, Emecé, Buenos Aires, 1953].

de Marx por su concepción realista de la política, desarrolla el tema de la «honestidad política», dando comienzo a su escrito con las siguientes palabras que no precisan comentario alguno: «Otra manifestación de la comprensión vulgar de las cosas de la política es la petulante petición que se hace de honestidad en la vida política». Tras haber dicho que se trata del ideal que habita en el ánimo de todos los imbéciles, explica que «la honestidad política no es otra cosa que la capacidad política»[3]. La cual, añadimos nosotros, es lo que Maquiavelo llamaba *virtù* que, como todo el mundo sabe, no guarda relación alguna con la virtud de la que se habla en los tratados morales, empezando por la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles.

De estos ejemplos, que podrían multiplicarse, parecería no poderse extraer otra conclusión que la de la imposibilidad de plantear el problema de las relaciones entre moral y política en los mismos términos en que se plantea en las otras esferas de la conducta humana. No es que no hayan existido teorías políticas que hayan sostenido la tesis contraria, la de que también la política cede, o, mejor dicho, debe ceder ante la ley moral, sino que no han conseguido nunca afirmarse con argumentos realmente convincentes y han sido consideradas tan nobles como inútiles.

El tema de la justificación

Más que a la argumentación sobre la moralidad de la política, destinada a contar con una escasa fuerza persuasiva, la mayor parte de los autores que se han ocupado de la cuestión han tomado nota de la lección de la historia y de la experiencia común, de la que se deriva la enseñanza de la separación entre moral común y conducta política, y han dirigido su atención a tratar de comprender y, en última instancia, justificar esta divergencia. Creo que es posible resumir toda o al menos gran parte de la historia del pensamiento político moderno en la búsqueda de una solución al problema moral en la política, interpretándola como una serie de intentos de dar una justificación al hecho, de por sí escandaloso, de la contradicción evidente entre moral común y moral política. Cuando frente al problema, los autores adoptan este enfoque, no se proponen prescribir lo que el político debe hacer. Abandonan el campo de la preceptiva y se colocan en un terreno diferente, el de la compren-

3. B. Croce, «L'onestà politica» en Íd., *Etica e politica*, Laterza, Bari, 1945, p. 165 [trad. cast. de E. Pezzoni, *Ética y política: seguidas de la Contribución a la crítica de mí mismo*, Imán, Buenos Aires, 1952].

sión del fenómeno. Aceptando la distinción, hoy habitual, entre ética y meta-ética, la mayor parte de las disquisiciones sobre la moralidad de la política, en las que es rica la filosofía política de la edad moderna, son, prioritariamente, de meta-ética, aunque sin excluir reflexiones secundarias, no siempre intencionales, de ética.

Hablo conscientemente de «justificación». La conducta que precisa justificación es la que no se adapta a las reglas. No se justifica la observancia de la norma, es decir, la conducta moral. La exigencia de justificación nace cuando el acto viola o parece violar las reglas sociales generalmente aceptadas, trátese de reglas morales, jurídicas o consuetudinarias. No se justifica la obediencia sino, si se piensa que posee algún valor moral, la desobediencia. No se justifica la presencia en una reunión obligatoria, sino la ausencia. En general, no existe necesidad alguna de justificar un acto regular o normal; es necesario dar una justificación, si se desea salvarlo, del acto que peca por exceso o por defecto. Nadie reclama una justificación del acto de una madre que se arroja al río para salvar al hijo que está a punto de ahogarse. Ahora bien, se espera una justificación si no lo hace. Uno de los grandes problemas teológicos y metafísicos, el problema de la teodicea, nace de la constatación del mal en el mundo y en la historia. Cándido no se atormenta para justificar la existencia del mejor de los mundos posibles. Su función, como mucho, era la de dar una explicación o una demostración del hecho de que el mundo es así y no de otra forma.

Un mapa

Adelanto que, frente a la enormidad del problema, me he propuesto una tarea muy modesta. Creo que podría resultar de algún interés presentar, a modo de introducción, un «mapa» de las diferentes y opuestas soluciones que históricamente se han dado al problema de la relación entre ética y política.

Se trata de un mapa, ciertamente, incompleto e imperfecto, ya que se encuentra sometido a la posibilidad de un doble error: respecto a la clasificación de los tipos de soluciones y respecto al encuadramiento de las diferentes soluciones en uno u otro tipo. El primer error es de naturaleza conceptual; el segundo, de interpretación histórica. Se trata, por tanto, de un mapa que deberá, sin duda, revisarse posteriormente con ulteriores observaciones. Pero, entre tanto, creo que puede ofrecer cuando menos una orientación a quien, antes de aventurarse en un terreno poco conocido, desee conocer todos los caminos que lo surcan.

Todos los ejemplos provienen de la filosofía política moderna, de Maquiavelo en adelante. Es cierto que la gran filosofía política nace en Grecia, pero la discusión del problema de las relaciones entre ética y política se vuelve particularmente acuciante con la formación del Estado moderno, y recibe por primera vez un nombre que ya no perderá nunca: «razón de Estado».

¿Por qué motivo? Aduciré algunas razones, aunque con mucha precaución. El dualismo entre ética y política es uno de los aspectos del gran contraste entre Iglesia y Estado, un dualismo que no podía nacer más que con la contraposición entre una institución cuya misión era la de enseñar, predicar, preconizar leyes universales de conducta, reveladas por Dios, y una institución terrena cuya función era la de asegurar el orden temporal en las relaciones de los hombres entre sí. La contraposición entre ética y política en la edad moderna se resuelve, en realidad, desde el primer momento, en la contraposición entre la moral cristiana y la praxis de aquellos que ejercen la acción política. En un Estado precristiano, en el que no existe una moral institucionalizada, el contraste resulta menos evidente. Lo que no quiere decir que el pensamiento griego lo ignore. Basta pensar en la oposición entre las leyes no escritas a las que se remite Antígona y las del tirano. Ahora bien, en el mundo griego no existe una moral, sino varias morales. Cada escuela filosófica tiene su propia moral. El problema de la relación entre moral y política, allí donde existen diferentes morales con las que confrontar la acción política, deja de tener un sentido preciso. Lo que suscitó el interés del pensamiento griego no fue tanto el problema de la relación entre ética y política, como el problema de la relación entre buen y mal gobierno, del que nace la distinción entre rey y tirano. Si bien se trata de una distinción interna del sistema político, que no hace referencia a la relación entre un sistema normativo como la política y otro sistema normativo como la moral. Cosa que sí sucederá en el mundo cristiano y postcristiano.

La segunda razón de mi elección es que, especialmente con la formación de los grandes Estados territoriales, la política aparece cada vez más como el lugar en que se expresa la voluntad de potencia, en un escenario mucho más vasto y, por tanto, mucho más visible, que el de la venganza urbana o de los conflictos de la sociedad feudal. Particularmente, cuando esta voluntad de potencia se pone al servicio de una confesión religiosa. El debate sobre la razón de Estado estalla en el período de las guerras religiosas. La contraposición entre moral y política se revela en todo su dramatismo cuando acciones moralmente condenables (piénsese, por poner

un ejemplo notable, en la noche de san Bartolomé, alabada, por otra parte, por uno de los maquiavélicos, Gabriel Naudé) se realizan en nombre de la fuente misma, originaria, única y exclusiva del orden moral del mundo, que es Dios.

Puede añadirse aun una tercera razón. Sólo en el siglo XVI se asume esta contraposición también como problema práctico y se trata de darle algún tipo de explicación. El texto canónico es, una vez más, *El Príncipe* de Maquiavelo, en especial, el capítulo XVIII que comienza con estas fatales palabras:

> Cualquiera puede comprender lo loable que resulta en un príncipe mantener la palabra dada y vivir con integridad y no con astucia, no obstante, la experiencia de nuestros tiempos muestra que los príncipes que han hecho grandes cosas son los que han dado poca importancia a su palabra[4].

La clave de todo es la expresión «grandes cosas». Si se comienza a discutir sobre el problema de la acción humana, no desde el punto de vista del príncipe, sino desde el punto de vista de las «grandes cosas», es decir, del resultado, entonces el problema moral cambia completamente de aspecto, se invierte radicalmente. El largo debate sobre la razón de Estado es un comentario, que ha durado siglos, a la siguiente afirmación, perentoria e inconfundiblemente verídica: en la acción política no cuentan los principios sino las grandes cosas.

Volviendo a nuestra tipología, después de esta advertencia, realizaré otra más. De las doctrinas éticas que enumeraré, algunas tienen un valor prevalentemente prescriptivo, en la medida en que no pretenden dar una explicación de la contraposición, sino a darle una solución práctica. Otras cuentan con un valor fundamentalmente analítico, en la medida en que tienden no ya a sugerir cómo debe resolverse el problema entre ética y política, sino a indicar cuál es la razón de la existencia de dicha contraposición. Pienso que el no haber tenido en cuenta las diferentes funciones de las teorías ha conducido a grandes confusiones. Por ejemplo, no tiene sentido refutar una doctrina prescriptiva haciendo observaciones de tipo realista, al igual que no tiene sentido oponerse a una teoría analítica proponiendo una mejor o la mejor de las soluciones a la contraposición.

Divido las teorías propuestas para el problema de la relación entre moral y política en cuatro grandes grupos, si bien, en la rea-

4. [Trad. cast. de E. Lezorni Jungl, Espasa-Calpe, Madrid, 2000, p. 120.]

dad, no siempre resultan netamente separables, sino que con frecuencia se mezclan unos con otros. Distingo las teorías monistas de las dualistas. Las monistas, a su vez, en monismo rígido y monismo flexible. Las dualistas, en dualismo aparente y dualismo real. Dentro del monismo rígido incluyo a aquellos autores para los que no existe contradicción entre moral y política porque existe un solo sistema normativo, o el de la moral o el de la política. En el monismo flexible, a los autores para los que existe un solo sistema normativo, el de la moral, que sin embargo admite, en determinadas circunstancias o para determinados sujetos, derogaciones o excepciones justificables con argumentos pertenecientes a la esfera de lo razonable. En el dualismo aparente, reúno a los autores que conciben moral y política como dos sistemas normativos distintos pero no totalmente independientes el uno del otro, sino colocados el uno sobre el otro, en un orden jerárquico. Finalmente, en el dualismo real, incluyo a los autores para los que moral y política son dos sistemas normativos diferentes que obedecen a diferentes criterios de juicio. He dispuesto las diferentes teorías siguiendo el orden de su progresivo mayor distanciamiento entre los dos sistemas normativos.

El monismo rígido

Del monismo rígido existen tan sólo, naturalmente, dos versiones, dependiendo de que la *reductio ad unum* se obtenga resolviendo la política en la moral o, al contrario, la moral en la política.

Ejemplo de la primera es la idea, mejor dicho, el ideal, típicamente del siglo XVI, del príncipe cristiano, tal como aparece representado por Erasmo, cuya obra, *La educación del príncipe cristiano*, de 1515, es más o menos contemporánea de *El Príncipe* de Maquiavelo, del que constituye la antítesis más radical. El príncipe cristiano de Erasmo es la otra cara del rostro demoníaco del poder. Algunas citas. Erasmo se dirige al príncipe y le dice: «El buen príncipe debe procurar con todas sus fuerzas no perder el afecto de los suyos. Créeme, queda desprotegido de su mejor escolta el príncipe que pierde el favor del pueblo. Por el contrario, la benevolencia del pueblo se gana, hablando en general, con aquellos procedimientos que más se alejan de la tiranía: clemencia, afabilidad, equidad, civilidad, benignidad». Estas virtudes, exclusivamente morales, no tienen nada que ver con la virtud en el sentido maquiavélico de la palabra. O bien «Si desea entrar en competencia con otros príncipes, no pensará haberlos vencido porque les haya arrebatado una parte de su imperio; sólo los vencerá verdaderamente cuando sea menos corrupto

que ellos, menos avaro, arrogante e iracundo». Y, más adelante, pregunta el príncipe: «¿Cuál es mi cruz?». Y responde: «Perseguir las cosas honestas, no hacer mal a nadie, no vender las magistraturas, ni dejarse corromper por los regalos»[5]. La satisfacción del príncipe se encuentra en ser justo, no en hacer «grandes cosas».

El segundo ejemplo proviene de Kant. En el apéndice al divino libro *La paz perpetua*, distingue entre el moralista político al que condena, y el político moral, al que exalta. El político moral es el que no subordina la moral a las exigencias de la política sino que interpreta los principios de la prudencia política haciéndolos consistentes con la moral:

> [...] la proposición siguiente: «La mejor política es la honradez» encierra una teoría mil veces ¡ay! contradicha por la práctica. Pero esta otra proposición, igualmente teórica: «La honradez vale más que toda política» está infinitamente por encima de cualquier objeción y aun es la condición ineludible de aquélla[6].

Para un estudioso de la moral puede resultar interesante saber que tanto Erasmo como Kant, aunque parten de teorías morales, es decir, de fundamentos de la moral, diferentes, recurren, con el fin de sostener sus tesis, al mismo argumento que, en la teoría ética de hoy, llamaríamos «consecuencialista», es decir, que tiene en cuenta las consecuencias. Contrariamente a lo que afirman los maquiavélicos, para los que la inobservancia de las reglas morales corrientes es la condición para tener éxito, nuestros dos autores sostienen que, a la larga, el éxito llega al soberano respetuoso de los principios de la moral universal. Lo que es tanto como decir: «Haz el bien, ya que es tu deber. Pero también porque, independientemente de tus intenciones, tu acción resultará premiada». Se trata, como puede verse, de un argumento pedagógico muy común, pero no de gran fuerza persuasiva. Digámoslo más claramente: se trata de un argumento débil que no se corrobora ni en la historia ni en la experiencia común.

Como ejemplo de la segunda versión de monismo, es decir, de reducción de la moral a la política, he elegido a Hobbes, naturalmente también aquí con todas las prevenciones del caso, especial

5. Erasmo de Rotterdam, *Institutio Principis Christiani* (1515) [trad. cast. de P. Jiménez Guijarro y A. Martín, *Educación del príncipe cristiano*, Tecnos, Madrid, 1996, pp. 63 ss.].

6. I. Kant, *Per la pace perpetua. Progetto filosofico*, en Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino, 1956, reimp. 1978 [trad. cast. de F. Rivera Pastor, *La paz perpetua. Ensayo filosófico*, Calpe, Madrid, 1919].

mente después de que algunos críticos recientes hayan puesto de relieve la que se ha denominado claridad llena de confusión del autor de *Leviatán*, y hayan prevenido al lector, atrapado y fascinado por la fuerza lógica de la argumentación hobbesiana, respecto de interpretaciones excesivamente unilaterales. A mi juicio, sin embargo, resulta, para ciertos aspectos, difícil encontrar un autor en el que el monismo normativo resulte más riguroso, y el sistema normativo, con exclusión de todos los demás, sea el sistema político, es decir, el sistema de normas que derivan de la voluntad del soberano legitimado por el contrato social. Pueden aducirse múltiples argumentos. Para Hobbes, los súbditos carecen del derecho de juzgar lo que es justo e injusto ya que dicho derecho se refiere sólo al soberano, y sostener que el súbdito tenga derecho a juzgar lo que es justo e injusto es considerado una teoría sediciosa. Si bien el argumento fundamental es que Hobbes es uno de los pocos autores, quizá el único, en el que no existe distinción entre príncipe y tirano. Y no existe esta distinción porque no existe la posibilidad de distinguir el buen gobierno del mal gobierno. Finalmente, toda vez que me he referido a la contraposición entre Iglesia y Estado como contraposición determinante para comprender el problema de la razón de Estado en los siglos XV y XVI, recordaré que Hobbes reduce la Iglesia al Estado. Las leyes de la Iglesia son leyes sólo en la medida en que son aceptadas, queridas y reforzadas por el Estado. Hobbes, al negar la distinción entre Iglesia y Estado, reduciendo la primera al segundo, elimina la razón misma de la contraposición.

Teoría de la excepción

Según la teoría del monismo flexible, el sistema normativo es uno sólo. El sistema moral, ya tome su fundamentación de la revelación o de la naturaleza de la que la razón humana, con sus fuerzas únicamente puede extraer las leyes universales de la conducta. Ahora bien, estas leyes, precisamente por su generalidad, no pueden aplicarse a todos los casos. No hay ley moral que no prevea excepciones para circunstancias particulares. La regla «no matar» no se aplica en caso de legítima defensa, es decir, en el caso en que la violencia resulta el único remedio posible, en dicha particular circunstancia, frente a la violencia, en razón de la máxima que, expresa o tácitamente, acepta la mayor parte de los sistemas normativos morales y jurídicos: *vim vi repellere licet*. La regla «no mentir» no se aplica en el caso en que un afiliado a un movimiento revolucionario sea arrestado y se le pida que denuncie a sus propios compa-

ficros. En todo sistema jurídico es una máxima consolidada que *lex specialis derogat generalis*. Esta máxima resulta igualmente vál.da en moral, y en esa moral codificada contenida en los tratados de teología moral para uso de confesores.

Según la teoría que estoy exponiendo, lo que a primera vista parece una violación del orden moral, cometida por el detentador del poder político, no es otra cosa que una excepción a la ley moral realizada en circunstancias excepcionales. En otras palabras, lo que justifica la violación es la excepcionalidad de la situación en la que e. soberano debe actuar. Dado que estamos tratando de señalar los diferentes motivos de justificación de la conducta no moral del hombre político, el motivo, en este caso, se encuentra en la presunción de la existencia de un sistema normativo diferente, pero dentro del único sistema moral admitido, según el cual se considera válida la regla que prevé la excepción para caso excepcionales. Lo que, en su caso, caracteriza la conducta del soberano es la extraordinaria frecuencia de las situaciones excepcionales en que se encuentra frente al hombre común. Esta frecuencia se debe al hecho de que actúa en un contexto de relaciones, por ejemplo, con los otros soberanos, en los que la excepción queda elevada, pese a que pueda parecer contradictorio, a regla (aunque no es contradictorio, ya que se trata de una regla en el sentido de regularidad, y la regularidad de un comportamiento contrario no se supone que suprima la validez de la regla dada). Si bien pudiera parecer que la excepción resulta siempre ventajosa para el soberano (y es justamente esta ventaja la que ha sido considerada con hostilidad por parte de los moralistas), puede darse también el caso contrario, aunque más raramente. La excepción, en efecto, puede actuar extensivamente para permitir al soberano lo que está moralmente prohibido, pero puede también actuar de modo restrictivo prohibiéndole la realización de acciones permitidas al hombre común: *noblesse oblige*.

Sobre la importancia histórica de esta causa de justificación no es preciso extenderse demasiado. Los teóricos de la razón de Estado que florecieron durante el siglo XVII, a los que se debe la más intensa y continua reflexión sobre el tema de las relaciones entre política y moral, eran, con frecuencia, juristas, por lo que resultaba natura. para ellos aplicar a la solución del problema que Maquiavelo había puesto en el orden del día, una solución netamente dualista, como veremos en un momento: el principio bien conocido para los juristas de la excepción por circunstancias excepcionales en estado de necesidad. De esta forma, podían salvaguardar el princi-

pio de un único código moral y, al mismo tiempo, ofrecer a los soberanos un argumento en favor de sus acciones realizadas en violación de dicho código, que servía para cubrir «aquel rostro demoníaco del poder» que Maquiavelo había descubierto con escándalo. Jean Bodin, escritor cristiano y jurista, inicia su gran obra *De la République*, con una invectiva contra Maquiavelo (una invectiva que era obligada para un escritor cristiano), pero al tratar de la diferencia entre el buen príncipe y el tirano sostendrá que «no puede considerarse tiránico aquel gobierno que deba valerse de medios como el asesinato, el robo o la confiscación, u otros medios violentos o de las armas, como sucede necesariamente en el momento de cambio o de restablecimiento de un régimen». Cambio o restablecimiento del régimen son, justamente, aquellas circunstancias excepcionales, aquel estado de necesidad, que justifica actos que, en circunstancias normales, habrían sido considerados inmorales.

La teoría de la ética especial

Para ilustrar la segunda causa de justificación de la separación entre moral común y conducta política, me serviré de una nueva categoría jurídica: la de *ius singulare*. Soy el primero en reconocer que estas analogías entre teorías políticas y teorías jurídicas deben tomarse con prudencia. Ahora bien, como consecuencia de su dilatada elaboración y de su constante aplicación en la casuística legal, puede ofrecer elementos de reflexión y sugerencias prácticas para campos afines, como el de la casuística moral y política. A diferencia de la relación entre regla y excepción, que se refiere a la particularidad de una situación —el «estado de necesidad»— la relación entre *ius commune* y *ius singulare* se refiere, en primer término, a la particularidad de los sujetos, es decir, al *status* de ciertos sujetos que, precisamente en razón de dicho *status*, disfrutan o padecen un régimen normativo diferente del de la gente corriente. También en este caso puede hablarse de excepción frente al derecho común, si bien lo que distingue a este tipo de excepción de la examinada en el punto anterior es su referencia no ya a un tipo de situación sino a un tipo de sujeto, independientemente de si la tipicidad del sujeto se deriva de su condición social, por la que el ordenamiento jurídico a que queda sometido el noble es distinto de aquel al que se somete el burgués o ciudadano, o de la actividad desarrollada, con base en la cual, por poner un ejemplo conocido, se ha ido formado a lo largo de los siglos el derecho mercantil, como «excepción» al derecho civil.

Aplicada al discurso moral, la categoría de *ius singulare* puede servir, a mi juicio, inmejorablemente, como introducción al capítulo de las así llamadas éticas profesionales. Entendiendo por ética profesional el conjunto de reglas de conducta a que debe considerarse sometida la persona que desarrolla una determinada actividad y que, por lo general, difiere del conjunto de normas de la moral común, por exceso o por defecto, es decir, porque impone a los miembros de la corporación obligaciones más rígidas o porque les eximen de obligaciones impracticables, como la de decir la verdad en el caso del médico frente al enfermo de una enfermedad incurable. Nada impide denominar a estas éticas profesionales, morales singulares en el mismo sentido en que se habla, en la teoría jurídica, de derechos singulares, tanto más en la medida en que los propios usuarios se complacen en atribuirle un nombre específico y particularmente comprometedor como consecuencia de su solemnidad: deontología.

¿Constituyen los que desarrollan una actividad política algo que pueda ser asimilado a una profesión o a una corporación? Quede bien claro que aquí no se trata de tomar posiciones frente al actual problema del «profesionalismo político». De lo que se trata es de saber si la actividad política es una actividad con características específicas tales que exijan un régimen normativo particular con la misma razón de ser que cualquier otra ética profesional, la de permitir el desarrollo de dicha actividad y alcanzar el fin que le es propio. El fin del político es el bien común, del mismo modo que el del médico es la salud o el del sacerdote, la salvación de las almas. Plantearse la cuestión en estos términos nada tiene de extraño. La reflexión sobre la naturaleza de la actividad política comenzó en la antigua Grecia donde se la consideró una técnica, una forma de hacer material (el *poiein*) y, por comparación de este arte con otras formas de arte en que se exige para su éxito, una competencia específica. El diálogo platónico *El Político*, cuya intención es la de explicar en qué consiste la ciencia regia, es decir, el saber propio del que debe gobernar, es una docta comparación entre el arte de gobernar y el de tejer. Por otro lado, la comparación tan frecuente que se ha vuelto retórica entre el arte de gobernar y el de pilotar una nave, nos ha dejado como herencia la palabra «gobierno» y sus derivados, de los que nos servimos actualmente sin memoria de su primitivo significado, salvo al verlo reaparecer en situaciones y ambientes históricos muy diferentes, como cuando aprendimos que a Mao le llamaban el «gran timonel».

A lo largo de toda la historia del debate secular sobre la razón de Estado, junto a la justificación de la «inmoralidad» de la política, deducida del argumento del estado de necesidad, se desarrolla el que deriva de la naturaleza del arte de la política, que impone a quien lo ejercita acciones moralmente reprobables pero exigidas por la naturaleza y los fines de la propia actividad. Si existe una ética política diferente de la ética, ello depende, según este razonamiento, del hecho de que el político, como el médico, como el comerciante o el sacerdote, no podrían realizar su trabajo sin obedecer a un cierto código que les es propio y que, en cuanto tal, no tiene por qué coincidir con el código de la moral común ni con el de otras profesiones. La ética política se convierte así en la ética del político y, en cuanto ética del político y por ende especial, puede contar con motivos justificados para aprobar una conducta que al vulgo puede parecer inmoral, pero que al filósofo se le aparece sencillamente como la adecuación del individuo-miembro a la ética del grupo. Si se repasa el párrafo de Croce citado, se comprobará cómo la consideración del arte de la política como una profesión entre otras no ha perdido nada de su perenne vitalidad. Condenando la común y, a su parecer, equivocada demanda de los «imbéciles» de que el político sea honesto, Croce llega a pronunciar la siguiente frase:

> Cuando se trata de curar de los propios males o de someterse a una operación quirúrgica nadie exige a un hombre honesto [...] sino que todos exigen, buscan y tratan de procurarse, muy al contrario, médicos y cirujanos, honestos o deshonestos, siempre que sean diestros en la medicina y la cirugía [...] en los asuntos de política, por el contrario, se reclaman no hombres políticos [es decir, hombres que sepan hacer su difícil trabajo de políticos, añado yo], sino hombres honestos, dotados de aptitudes de una naturaleza totalmente diferente. [...] Ya que es evidente que los pecados que puedan pesar sobre un hombre dotado de capacidad y genio político, si se refieren a otra área de actividad, lo harán impropio para dichas áreas, pero no para la política[7].

Querría llamar la atención sobre el «impropio» que lleva a pensar, por oposición, a una «propiedad» [*proprietà*, es decir, elegancia, limpieza, decoro, *N. del T.*] de la política, que no es, evidentemente, la de la moral.

7. B. Croce, «L'onestà politica», cit., pp. 165-166.

La teoría de la superioridad de la política

Pasaré, ahora, de las concepciones de un monismo atenuado o corregido, «la moralidad es una sola pero su validez cesa en situaciones excepcionales o en esferas de actividad especiales», a una concepción de dualismo declarado aunque aparente. Reclamo algo de tolerancia para esta insistente referencia a categorías jurídicas pero, también en este caso, querría servirme de un bien conocido principio jurisprudencial conforme al cual cuando dos normas están colocadas una sobre otra, es decir, en orden jerárquico, si resultan antinómicas, prevalece la superior.

En relación con el problema de las relaciones entre moral y política, una de las posibles soluciones es la de concebirlas como dos sistemas normativos distintos pero no totalmente independientes el uno del otro, sino colocados uno sobre otro, en orden jerárquico. Naturalmente, una solución de este tipo puede contar con dos versiones: de los dos sistemas normativos, el moral es superior al político, o bien, el político es superior al moral. De la primera versión puede encontrarse un ejemplo característico en la filosofía práctica de Croce, de la segunda, en la de Hegel. En el sistema de Croce, economía y ética son diferentes, pero no opuestas ni colocadas en un mismo plano. La segunda es superior a la primera en la medida en que pertenece al momento del Espíritu que supera el momento inferior. La política pertenece a la esfera de la economía y no a la de la ética. No he dicho que «superar» quiera decir ser superior también en sentido axiológico, pero, de hecho, cada vez que Croce se plantea el problema maquiavélico de la relación entre ética y política, parece admitir que la diferencia entre los dos momentos es una diferencia axiológicamente jerárquica, aunque no siempre quede claro cuáles sean las consecuencias. ¿Debe condenarse una acción política contraria a la moral? ¿Qué significa que sea lícita en su esfera particular, si después se admite que existe una esfera normativa superior? Se trata de preguntas cuya respuesta es muy compleja. Croce ha vuelto sobre este tema infinitas veces. Aquí me referiré a un pasaje del volumen titulado, justamente, *Ética y política*, en la que se insiste sobre un aspecto: la esfera de la política es la de la utilidad, los negocios, los tratos y las luchas, y, en estas continuas guerras, individuos, pueblos y Estados se mantienen al acecho contra individuos, pueblos y Estados tratando de mantener y promover la propia existencia, respetando la del otro en la medida en que resulte provechoso para la propia. Después, continuando con su razonamiento, advierte que es preciso preca-

verse frente al difundido error de separar una y otra forma de vida. Exhorta a rechazar las absurdas moralizaciones y a considerar, *a priori*, falsa cualquier discrepancia que crea descubrirse entre la política y la moral, ya que la vida política o prepara la vida moral o es, ella misma, instrumento de una forma de vida moral. En resumen, en la dialéctica crociana, que es una dialéctica no de los opuestos sino de los diferentes —del cual uno es superior al otro—, moral y política se consideran como dos cosas diferentes y, como se ve por la última parte del pasaje citado, la política ocupa la posición inferior y la moral la superior.

Hegel, por el contrario, aunque admite la existencia de dos sistemas, considera jerárquicamente superior al sistema político y, en esta superioridad del sistema político, encuentra un argumento óptimo de justificación de la conducta inmoral del hombre político, en la medida en que sea conforme a una norma superior, por la que debe considerarse abolida, y por tanto inválida, una norma incompatible con ella del sistema normativo inferior. Por referirnos al clásico ejemplo escolar, si en el sistema normativo de un grupo de *latrones* o de piratas o de «matonadiers» o, ¿por qué no?, de zíngaros, por no hablar de la mafia, la camorra *et similia* que pertenecen a nuestra experiencia cotidiana, existe una norma que considera lícito el robo (se entiende de las cosas que no pertenecen a los miembros del grupo), resulta evidente que la norma que prohíbe el robo existente en el sistema normativo considerado inferior, ya sea el del Estado, el de la Iglesia o el de la moral de los que no pertenecen al grupo, debe considerarse implícitamente derogada por incompatible con una norma del sistema normativo que se considera superior. Los Estados, en el fondo, podrían ser ellos también, según la famosa frase de san Agustín, *magna latrocinia*.

Con mayor razón, quien considera al Estado no como un *magnum latrocinium* sino como lo «racional en sí y para sí», como el momento último de la eticidad que, a su vez, es el momento último del Espíritu objetivo (de la filosofía práctica en el sentido tradicional de la palabra), deberá imponer los imperativos últimos del Estado por encima de los imperativos de la moral individual. El sistema de Hegel constituye un buen ejemplo, y muy iluminador, también por su singularidad, de la inversión total de las relaciones entre moral y política que había recogido una de las máximas expresiones del pensamiento kantiano. De hecho, sirve espléndidamente para ilustrar una forma de justificación de la inmoralidad de la política distinta de todas las examinadas hasta ahora. Hegel no expulsa a la moral en el sentido tradicional de la palabra del siste-

ma, sino que la considera un momento inferior en el desarrollo del Espíritu objetivo que encuentra su cumplimiento en la moral colectiva o eticidad (de la que es portadora el Estado).

Hegel era un admirador de Maquiavelo al que había dedicado elogios en su obra de juventud sobre la Constitución de Alemania. En política era un realista que sabía qué lugar merecen las cháchara de los predicadores cuando entran en escena los húsares con sus sables relucientes. ¿Acaso debe ceder la majestad del Estado, «de esa rica estructura del *ethos* en sí que es el Estado», ante los que le oponen la «papilla del corazón, de la amistad y de la inspiración»?

En el párrafo 337 de su *Filosofía del derecho* resume breve pero exhaustivamente su doctrina a este respecto. El párrafo comienza así: «Se ha discutido mucho tiempo la oposición entre moral y política y la pretensión de que la segunda sea adecuada a la primera»[8]. Ahora bien, Hegel nos da a entender que se trata de una discusión a la que ha pasado su momento, se ha vuelto anacrónica, al menos desde que se ha comenzado a comprender que el bien del Estado posee una «justificación» completamente diferente de la del bien de los individuos. El Estado tiene una razón de ser «concreta» y sólo esta existencia concreta puede servir como principio para su acción, no un imperativo moral abstracto que prescinda completamente de las exigencias y de los vínculos que impone el movimiento histórico del que es protagonista no el individuo, ni siquiera la suma de los ciudadanos individuales, sino el Estado. De aquí se deriva, entre otras cosas, la conocida tesis de que sólo la Historia universal, no una moral ahistórica impuesta (¿por quién?) por encima de ella, puede juzgar sobre el bien o el mal de los Estados, de la que depende la suerte del mundo más que de la conducta, por moral que sea, de uno u otro individuo. Desde este punto de vista me parece adecuado decir que para Hegel la moral individual es inferior en lo relativo a su validez a la moral del Estado y que debe ceder ante ella cuando la misión histórica del Estado lo exija.

El fin justifica los medios

Una solución dualista, no sólo aparente sino real, es la que ha pasado a la historia con el nombre de «maquiavélica», ya que, con razón o sin ella, se dice que proviene del autor de *El Príncipe*. En este caso el dualismo se basa en la distinción entre dos tipos de acciones, las

8. [*Filosofía del derecho*, trad. cast. de Á. Mendoza de Montero, Claridad, Buenos Aires, [5]1968, p. 277].

acciones finales con un valor intrínseco y las acciones instrumentales, con un valor sólo en la medida en que sirven para obtener un fin, que es al único al que se otorga valor intrínseco. Mientras que las acciones finales, consideradas buenas en sí, como ayudar al que sufre y, en general, todas las «obras de misericordia» se juzgan por sí mismas, en cuanto acciones «desinteresadas» que, por tanto, se realizan sin ningún interés distinto del de realizar una buena acción, las acciones instrumentales o buenas en función de algo distinto de ellas, se juzgan con base en su mayor o menor idoneidad para alcanzar un fin.

No existe ninguna teoría moral que no dé cuenta de esta distinción. Por poner un conocido ejemplo, a ella se corresponde la distinción weberiana entre acciones racionales conforme al valor (*wert-rational*) y acciones racionales conforme al fin (*zweck-rational*). Al igual que no existe teoría moral que no advierta que una misma acción puede recibir juicios muy diferentes dependiendo del contexto en que se desarrolle y de la intención con la que se realice. Ayudar al menesteroso, una acción que suele citarse como ejemplo de acción buena *per se*, se convierte en una acción buena por otra razón, y como tal debe juzgarse, si se realiza con la finalidad de obtener un premio de virtud. Si el que la realiza no obtiene el premio, se podrá, entonces, decir que la acción fue racional con relación al valor pero, ciertamente no, con relación a la finalidad.

Lo que constituye el núcleo fundamental del maquiavelismo no es tanto el reconocimiento de la distinción entre acciones buenas *per se* y acciones buenas por otra razón, sino la distinción entre moral y política con base en esta distinción. Es decir, la afirmación de que la esfera política es la esfera de las acciones instrumentales que, en cuanto tales, deben juzgarse no por sí mismas sino con base en su mayor o menor idoneidad para alcanzar un fin. Lo que explica por qué ha podido hablarse, a propósito de la solución maquiavélica, de amoralidad de la política, a la que correspondería, aunque la expresión no se haya incorporado al uso corriente (por no resultar necesaria), la «apoliticidad de la moral». Amoralidad de la política en el sentido de que la política, globalmente considerada, como conjunto de actividades reguladas por normas y valorables según un cierto criterio de juicio, no tiene nada que ver con la moral, globalmente considerada, como conjunto, también ella, de acciones reguladas por normas diferentes y valorables con un criterio de juicio distinto. En este momento resulta evidente la diferencia entre una solución del tipo de la que estamos hablando, basada en la idea de la separación y la independencia entre moral y política, y que, por tanto, podría llamarse dualista, sin atenuación, y las soluciones anteriormente exa-

minadas en las que falta o la separación, puesto que la política queda englobada en el sistema normativo moral aunque con un estatuto especial, o la independencia, siendo moral y política distintas pero en relación de recíproca dependencia. La solución maquiavélica de la amoralidad de la política se nos presenta como aquella cuyo principio fundamental es: «El fin justifica los medios». Por oposición, podría definirse la esfera no política (la que, para entendernos, se gobierna con el *pater noster*) como la esfera en que es incorrecto el recurso a la distinción entre medios y fines, ya que toda acción debe ser considerada por sí misma en función del valor o disvalor intrínseco a la misma, independientemente de su fin. En una moral rigorista como la kantiana y, en general, en una moral del deber, la consideración de un fin externo a la acción no sólo resulta inadecuada, sino imposible, ya que la acción para resultar moral no debe tener un fin distinto que el cumplimiento del deber que constituye, justamente, su fin intrínseco.

Aunque la expresión «el fin justifica los medios» no se encuentra literalmente en Maquiavelo, suele considerarse como equivalente el pasaje del capítulo XVIII de *El Príncipe* en el que, al plantearse el problema de si el príncipe debe respetar los pactos (el principio *pacta sunt servanda*, los pactos hay que cumplirlos, es un principio moral universal independientemente de que su fundamento sea religioso, racional, utilitario, etc.), responde que los príncipes que han hecho «grandes cosas», no los han tenido muy en cuenta. Resulta claro de este pasaje que lo que cuenta en la conducta del hombre de Estado es el fin, la «gran cosa». Y es la consecución del fin la que vuelve lícitas las acciones, como el no respetar los pactos establecidos, condenado por el otro código, el código moral, al que están sometidos el común de los mortales. Lo que ya no resulta tan claro es en qué consisten las grandes cosas. Ahora bien, una primera respuesta aparece ya en el mismo capítulo, hacia el final, en el que lo importante para el príncipe es «vencer y mantener el Estado».

Una segunda respuesta, aún más clara y completa, es la que se encuentra en un pasaje de los *Discursos* (III, 41) en el que se celebra ampliamente la teoría de la separación: «En las deliberaciones en que está en juego la salvación de la patria, no se debe guardar ninguna consideración a lo justo o lo injusto, lo piadoso o lo cruel, lo laudable o lo vergonzoso...»[9]. No hay nada nuevo bajo el sol. En

9. N. Maquiavelo, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, ed. de C. Vivanti, Einaudi, Torino, 1983 [trad. cast. de A. Martínez Arancón, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, 1987, p. 411].

dicho pasaje Maquiavelo no hace más que ilustrar con palabras particularmente eficaces la máxima: *salus rei publicae suprema lex* (la ley suprema es la salvación del Estado). La ilustración se produce al contraponer al único principio que debe guiar el juicio político, el principio de «salvación de la patria», otros posibles criterios de juicio de la acción humana, basados, respectivamente, en la distinción entre lo justo y lo injusto, lo piadoso y lo cruel, lo loable y lo ignominioso que hacen referencia, aunque desde diferentes puntos de vista, a criterios de juicio de la moral común.

Las dos éticas

De todas las teorías sobre la relación entre moral y política, la que ha llevado a las más extremas consecuencias la tesis de la separación y que, por tanto, puede considerarse como la más consecuentemente dualista, admite la existencia de dos morales fundadas sobre dos criterios de juicio de las acciones diferentes, que llevan a valoraciones de la misma acción no necesariamente coincidentes y, por ello mismo, incompatibles entre sí y no superponibles. Un ejemplo, hoy clásico, de la teoría de las dos morales es la teoría weberiana de la distinción entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad. Lo que distingue a estas dos morales es precisamente el diferente criterio que asumen para juzgar buena o mala una acción. La primera se sirve de algo que está antes que la acción, un principio, una norma, en general, una cierta proposición prescriptiva cuya función es la de influir de forma más o menos determinante sobre la realización de una acción y, al tiempo, la de permitirnos juzgar positiva o negativamente una acción real con base en la constatación de la conformidad o disconformidad de la misma con la acción abstracta contemplada en la norma. La segunda, por el contrario, para otorgar un juicio positivo o negativo de una acción se sirve de algo que sucede después, es decir, del resultado, y otorga un juicio positivo o negativo a la acción, con base en la obtención o no del resultado propuesto. Popularmente, estas dos éticas pueden también llamarse ética de los principios y ética de los resultados. En la historia de la filosofía moral se corresponden, de un lado, con las morales deontológicas como la kantiana y, de otro, con las morales teleológicas como la utilitarista.

Estas dos éticas no coinciden. Lo que es bueno respecto a los principios no tiene por qué ser bueno respecto a los resultados y viceversa. Con base en el principio «no matar», debe condenarse la pena de muerte. Ahora bien, con base en el resultado, tras una

hipotética constatación de que la pena de muerte posee un gran poder de intimidación, podría estar justificada (y, efectivamente, los abolicionistas se han esforzado en demostrar, con datos estadísticos en la mano, que carece de este gran poder).

Esta distinción surca toda la historia de la filosofía moral independientemente de la conexión que pueda tener con la distinción entre moral y política. Resulta relevante respecto a esta distinción, cuando se sostenga que la ética del político es exclusivamente la ética de la responsabilidad (o de los resultados), que la acción del político se juzgue a partir del éxito o fracaso, que el juzgarla con el criterio de fidelidad a los principios es dar prueba de un moralismo abstracto y, por tanto, de poco sentido para los asuntos de este mundo. Quien actúa siguiendo los principios no se preocupa del resultado de las propias acciones: haz lo que debes y que suceda lo que sea. Quien se preocupa exclusivamente del resultado, no se inclina tanto por un sutil respeto a la conformidad con los principios: haz lo necesario para que suceda lo que quieres. El juez, como se ha leído con frecuencia en los periódicos, que pregunta al terrorista «arrepentido» si los terroristas se habían planteado el problema del «no matar», representa la ética de los principios. El terrorista que responde que el grupo se había planteado tan sólo el problema de tener éxito o fracasar, representa la ética del resultado. Si se arrepiente, no es porque sienta remordimientos por haber violado la ley moral, sino porque estima que, finalmente, la acción política emprendida había fracasado en relación con los fines propuestos. En este sentido no puede decirse, con propiedad, que se haya arrepentido, sino sólo que se ha convencido de haberse equivocado. No ha reconocido la culpa, sino el error.

Puede no alcanzarse el objetivo, pero también puede alcanzarse un objetivo distinto del propuesto. El terrorista que atentó contra el archiduque Ferdinando declaró, durante el interrogatorio: «No preví que tras el atentado llegaría la guerra. Creía que el atentado agitaría a la juventud, incitándola a las ideas nacionalistas». Y uno de sus cómplices, que erró el golpe, declaró: «Este atentado ha tenido consecuencias que no era posible prever. Si hubiera podido prever lo que se iba derivarse de él, me habría sentado yo mismo sobre la bomba para hacerme pedazos».

Resultaría superfluo insistir en la ejemplificación de esta conocida distinción, aunque sí debe observarse que resolver toda la política en la ética de la responsabilidad constituye una extensión del pensamiento de Weber que en materia de ética (y no de meta ética), o de convicciones personales (y no de teoría abstracta) no

estaba, sin duda, dispuesto a efectuar dicha reducción. En la acción del gran político, ética de la convicción y ética de la responsabilidad no pueden ir separadas, según Weber. La primera por sí sola, llevada hasta sus últimas consecuencias, es propia del fanático, figura moralmente repugnante. La segunda, totalmente apartada de las consideraciones de principio de las que nacen las grandes acciones y dirigida exclusivamente al éxito (recuérdese el maquiavélico «hace a uno príncipe el vencer»), caracteriza la figura moralmente no menos reprobable del cínico.

¿Existe alguna relación entre las diferentes teorías?

Lo que creo interesante observar como conclusión a este repaso de las «justificaciones», a propósito de esta última que parece la más drástica una vez que se acepta la distinción entre moral como ética de la convicción y política como ética de la responsabilidad, es que las cinco se parecen entre sí hasta el punto de poder considerarlas, como seguramente habrá observado el lector, variaciones sobre un mismo tema. Lo que, naturalmente, no excluye la posibilidad ni quita utilidad a su distinción desde un punto de vista analítico, que es el hasta aquí adoptado. En una cadena descendente, es decir, recorriendo nuestro camino hacia atrás, la última variación, es decir, la ética de la responsabilidad, se relaciona con la anterior, es decir, la doctrina maquiavélica según la cual lo que cuenta en el juicio político es la idoneidad del medio para la obtención del fin, independientemente de la consideración de los principios. Ésta, por su parte, al considerar la «salvación de la patria» como fin último de la acción política, del que depende el juicio sobre la bondad o maldad de las acciones individuales según su mayor o menor conformidad con el fin último, recuerda inmediatamente a la solución que la precede, la de Hegel, no por casualidad, como se ha dicho, admirador de Maquiavelo, según la cual el Estado (la «patria» de los *Discursos* y la *res publica* del dicho de la moral política tradicional) tiene una razón de ser «concreta», que es, así, la «razón de Estado» de los escritores políticos que observan y comentan el nacimiento y el desarrollo del Estado moderno, y esta razón concreta vale como principio exclusivo de la acción del soberano y, por tanto, para el juicio positivo o negativo que pueda darse sobre la misma. Bien mirado, hasta la justificación basada sobre la especificidad de la ética profesional, nuestra segunda variante, se deriva de una clara prevalencia del fin como criterio de valoración. Lo que, de hecho, caracteriza a cada profesión es el fin

común a todos los miembros del grupo: la salud del cuerpo para el médico o la del alma para el sacerdote. Entre estos fines profesionales específicos resulta perfectamente legítimo incluir una tercera forma de salud, no menos importante que las otras dos, la *salus rei publicae*, como fin propio del hombre político. Por último, incluso la primera variación, la que se basa sobre la excepción en caso de necesidad que, a mi juicio es la más frecuente, y lo es porque a fin de cuentas resulta la menos escandalosa o la más aceptable para quien adopta el punto de vista de la moral común, puede interpretarse como una desviación del camino recto debida al hecho de que proseguir dicho camino recto en esa particular circunstancia conduciría a una meta diferente de la propuesta o, directamente, no conduciría a meta alguna.

Valdría la pena someter a prueba a todos estos motivos de justificación (y a otros hipotéticos) frente a un caso histórico concreto, a uno de esos casos límite, bien representados por la figura tradicional del tirano, en el que la divergencia entre la conducta que la moral prescribe al hombre común y la conducta del señor de la política resulta más evidente. Uno de estos caso ejemplares es el reinado de Iván el Terrible, que ha suscitado un debate intensísimo y extraordinariamente apasionante, ya secular, en la historiografía rusa y soviética.

Adoptaré este caso, aunque se podrían adoptar otros, no sólo porque se trata realmente de un caso límite, sino sobre todo porque es posible leer una docta y amplia síntesis del mismo en un libro de un historiador con gran sensibilidad por el problema que ahora nos importa[10]. En defensa del que ha sido considerado el fundador del Estado ruso, se aducen, de forma más o menos explícita, todos los motivos de justificación hasta aquí examinados. En especial, el primero, el estado de necesidad y el último, el resultado obtenido. Ahora bien, todas estas *iustae causae* se sostienen junto con la consideración de la grandiosidad del fin, lo que equivale justamente a las «grandes cosas» de Maquiavelo. Uno de los historiadores tomados en consideración, I. I. Smirnov, habla de «necesidad objetiva del exterminio físico de los principales representantes de las familias hostiles aristocráticas o boyardas»[11]. Exactamente así la necesidad no conoce ley. Es un viejo dicho que no se puede obligar a nadie a realizar una acción imposible. Con idéntica lógica debe

10. A. Yanov, *The Origins of Autocracy*, University of California Press, Berkeley (Cal.), 1980 [trad. it. *Le origini dell'autocrazia*, Edizioni di Comunità, Milano, 1984].
11. *Ibid.*, p. 312.

decirse que no se puede prohibir a esa misma persona que haga lo necesario. Al igual que el estado de imposibilidad resulta incompatible con la observación de las órdenes, el estado de necesidad resulta incompatible con la observancia de las prohibiciones. La consideración del estado de necesidad aparece estrechamente vinculada con la consideración del resultado. Lo que hace «objetivamente necesaria» una acción es la consideración de la misma como la única condición posible para alcanzar el fin querido y considerado bueno. De hecho, es el propio Smirnov el que concluye inevitablemente que, pese a la «forma cruel» que asumió la lucha por la centralización, éste era el precio que debía pagarse por el progreso y la liberación de las «fuerzas de la reacción y el estancamiento»[12]. Se habla de Iván pero la imaginación vuela hacia Stalin. E. Yanov, efectivamente, comenta:

> Utilizando la misma analogía, un historiador que sostuviese que la Rusia soviética de los años treinta se encontraba verdaderamente saturada de traición, que todo el personal dirigente conspiraba contra el Estado y que la esclavización de los ciudadanos durante la colectivización y la de los obreros y de los empleados a su trabajo era «históricamente necesaria» para la supervivencia del Estado, se vería obligado «justificar moralmente» el terror total y el Gulag[13].

Una última observación. Todas estas justificaciones tienen en común la atribución de la regla de la conducta política a la categoría de las normas hipotéticas, tanto en la forma de las normas condicionadas, del tipo «si se da *A*, debe darse *B*», como en el caso de la justificación sobre la base de la relación entre regla y excepción, o en la forma de las normas técnicas o pragmáticas, del tipo «si quieres *A*, debes querer *B*», donde *A* puede ser un fin sólo posible o también necesario, como en todos los demás casos. Esta exclusión de los imperativos categóricos de la esfera de la política se corresponde, por otro lado, con la opinión común conforme a la cual la conducta de los hombres de Estado se guía por reglas de prudencia, entendidas como aquellas de las que no se deriva una obligación incondicionada que prescinda de cualquier consideración a la situación y del fin, sino tan sólo una obligación que debe observarse cuando se verifique esa determinada condición o para la consecución de un determinado fin. Para aclarar este rasgo esencial de la teoría moral de la política, nada mejor que el siguiente pensa-

12. *Ibid.*, pp. 376-377.
13. *Ibid.*, p. 312.

miento de Kant, al que se debe la primera y más completa distinción entre imperativos categóricos e imperativos hipotéticos: «La política dice: "Sed astutos como la serpiente". La moral añade esta condición limitativa: "... y cándidos como la inocente paloma"».[14]

Observaciones críticas

Que quede claro que todas estas justificaciones (valgan lo que valgan, y algo deben valer cuando representan una parte tan importante de la filosofía política de la Edad Moderna) no tienden a eliminar la cuestión moral de la política, sino tan sólo, partiendo precisamente de la importancia de la cuestión, a precisar sus términos y a delimitar sus límites. He dicho que se justifica la excepción y no la regla. Ahora bien, tiene que ser justificada porque en todos los casos en los que la desviación no resulta justificable, la regla continúa en vigor. Pese a todas justificaciones de la conducta política que se aparta de las reglas de la moral común, el tirano sigue siendo un tirano, y puede definirse como aquel cuya conducta no puede ser justificada por ninguna de las teorías que sí reconocen una cierta autonomía normativa a la política respecto a la moral. Maquiavelo, aunque afirma que cuando se trata de la salvación de la patria no debe hacerse ninguna consideración de «piadoso o cruel», condena a Agatocles como tirano ya que sus crueldades fueron «mal empleadas». Bodin, anteriormente recordado como teórico del Estado de excepción, ilustra en algunas célebres páginas la diferencia entre el rey y el tirano.

Retomando brevemente las diferentes teorías:

1) Vale también para la teoría del estado de necesidad que la excepción confirma la regla, justamente en cuanto excepción, ya que, si valiese siempre el criterio de la excepción, no se trataría ya de una excepción ni existiría la regla. Si la desviación debe ser consentida sólo cuando está justificada, ello quiere decir que se da por supuesto que existen desviaciones injustificables y, como tales, inadmisibles.

2) La ética política es la ética del que ejerce la actividad política. Ahora bien, la actividad política en la concepción de quien desarrolla su propio argumento partiendo de la consideración de la ética profesional no es el ejercicio del poder en cuanto tal, sino del poder para la consecución de un fin que es el bien común, el interés

14. I. Kant, *Per la pace perpetua*, cit., p. 60.

colectivo o general. No se trata del gobierno sino del buen gobierno. Uno de los criterios tradicionales y permanentemente renovado para distinguir el buen gobierno del mal gobierno es, justamente, la valoración de la obtención o no de este fin específico. Buen gobierno es aquel que persigue el bien común, mal gobierno el que persigue el bien propio.

3) ¿Es superior la política a la moral? No cualquier política, sólo la del que realiza en una determinada época histórica el fin supremo de la actuación del Espíritu objetivo, la política del héroe o del individuo de la Historia universal.

4) El fin justifica los medios. Pero ¿qué justifica el fin? ¿Es que, acaso, no hay que justificar, a su vez, el fin? Todo fin que se proponga un hombre de Estado ¿es un buen fin?, ¿no debe existir un criterio ulterior que nos permita distinguir los fines buenos de los malos?, ¿y no debemos preguntarnos si los medios malos no pueden, acaso, corromper los buenos fines?

5) La ética política es la ética de los resultados y no la de los principios. Ahora bien, ¿de todos los resultados? Si se quiere distinguir entre resultados, ¿no resulta necesario, nuevamente, remitirse a los principios?, ¿los vencidos están siempre equivocados por el mero hecho de haber sido vencidos?, ¿es que el vencido de hoy no puede ser el vencedor de mañana?, *Victrix causa deis placuit | Sed victa Catoni*. ¿Catón no pertenece a la historia? Y así sucesivamente.

El problema de la legitimidad de los fines

Todas estas preguntas no constituyen una respuesta pero ayudan a comprender en qué dirección debe buscarse. Esta dirección no es la de la idoneidad de los medios, sino la de la legitimidad del fin. Un problema no excluye al otro, sino que se trata de dos problemas distintos que conviene mantener separados. El problema de la idoneidad de los medios se plantea cuando se quiere verter un juicio sobre la eficacia del gobierno, que es un juicio claramente técnico y no moral. Un gobierno eficiente no es *per se* un buen gobierno. Este ulterior juicio no se contenta con la consecución del fin, sino que se plantea la cuestión: ¿qué fin? Reconocido como fin de la acción política la salvación de la patria o el interés general o el bien común (contrapuestos a la salvación del gobernante, a los intereses particularistas, al bien propio), el juicio no sobre la idoneidad de los medios, sino sobre la bondad de los fines, constituye un verdadero juicio moral, incluso si, por las razones que aducen las dife-

rentes teorías justificacionistas, se trata de una moral diferente o parcialmente diferente a la moral común, con base en la cual se juzgan las acciones de los individuos particulares. Lo cual quiere decir que, incluso teniendo en cuenta las razones específicas de la acción política, de la así llamada «razón de Estado», evocadora de siniestros episodios por el mal uso que de ella se ha hecho, incluso si por sí misma sólo indica los caracteres distintivos de la ética política, la acción política no se sustrae efectivamente, como todo el resto de acciones libres o presuntamente libres del hombre, al juicio de lícito e ilícito en que consiste el juicio moral, y que no puede confundirse con el juicio de idóneo o no idóneo.

Podemos plantear también este mismo problema en los siguientes términos. Admitiendo, incluso, que la acción política se refiera de alguna forma a la conquista, conservación y ampliación del poder, del máximo poder del hombre sobre el hombre, del único poder al que se reconoce —si bien en última instancia— el derecho a recurrir a la fuerza (y ello es lo que distingue el poder de Alejandro del pirata que carece de él), ninguna de las teorías justificacionistas aquí expuestas considera la conquista, la conservación y la ampliación del poder como bienes en sí mismos. Ninguna afirma que la finalidad de la acción política sea el poder por el poder. Para el propio Maquiavelo, la acción política «inmoral» (inmoral respecto a la moral del *pater noster*) sólo se justifica cuando tiene por finalidad las «grandes cosas», o la «salvación de la patria». Perseguir el poder por el poder implicaría transformar un medio, que como tal debe juzgarse según su fin, en un fin en sí mismo. Incluso para los que consideran la acción política como una acción instrumental, no se trata de un instrumento para cualquier fin que le plazca perseguir al hombre político. Ahora bien, una vez planteada la distinción entre un fin bueno y un fin malo, distinción que no rehúye ninguna de las teorías de la relación entre moral y política, resulta inevitable distinguir las acciones políticas buenas de las malas, lo que implica someterlas a un juicio moral. Pongamos un ejemplo. El debate sobre la cuestión moral se refiere con frecuencia, sobre todo en Italia, al tema de la corrupción en todas su formas, previsto por otra parte en el código penal bajo la rúbrica de delitos tales como cohecho, prevaricación, colusión, etc. y, específicamente, en referencia casi exclusiva a los hombre de partido, al así llamado tema de las comisiones (*tangenti*). Basta una breve reflexión para darse cuenta de que lo que vuelve moralmente ilícita cualquier forma de corrupción política (dejando al margen el ilícito jurídico), es la fundadísima presunción de que el hombre político

que se deja corromper ha antepuesto el interés individual al interés colectivo, el bien propio al común, la salvación de la propia persona y de su familia a la de la patria. Y, al hacerlo, ha faltado al deber de quien se dedica al ejercicio de la actividad política y ha cometido una acción políticamente incorrecta.

La reflexión habría terminado aquí si en un Estado de derecho, como es la República Italiana, de las condiciones de cuya salud han nacido estas reflexiones, además de al juicio sobre la *eficacia* y al juicio moral o de moral política, como he tratado de explicar hasta aquí, no se diese sobre la acción política también un juicio más propiamente jurídico, es decir, de conformidad o disconformidad con las normas fundamentales de la Constitución, a la que se subordina la acción política incluso de los órganos superiores del Estado. Entre las diferentes acepciones de Estado de derecho, me refiero a la que lo define como el gobierno de la ley por oposición al gobierno de los hombres, entendiendo el gobierno de las leyes en el sentido del moderno constitucionalismo.

El juicio sobre la mayor o menor conformidad de los órganos del Estado, o de esa parte integrante del poder soberano que son los partidos, a las normas de la Constitución y al principio del Estado derecho, puede dar lugar al juicio que se escucha con frecuencia en el actual debate político, de incorrección constitucional y de práctica antidemocrática en que se incurre, por poner algunos ejemplos, en el caso del abuso de los decretos-leyes, de la apelación a la cuestión de confianza únicamente para triturar a la oposición y, por lo que se refiere a los partidos, en la práctica del amiguismo, que viola uno de los principios fundamentales del Estado de derecho: la visibilidad del poder y la posibilidad de control de su ejercicio.

Incluso si, con frecuencia, la polémica política no distingue estos diferentes juicios y coloca a los tres bajo la etiqueta de «cuestión moral», estos tres juicios, el de la eficacia, el de la legitimidad y el más propiamente moral (que también podría llamarse de mérito), sobre el que me he detenido exclusivamente, deben considerarse diferentes por razones de claridad analítica y para la atribución de responsabilidades.

[Traducción de Antonio de Cabo y Gerardo Pisarello]

III. EL BUEN GOBIERNO

Cuando Ernesto Rossi recogió en un volumen algunos de los escritos de Luigi Einaudi para la Colección Histórica de la editorial Laterza decidió titularlo, de acuerdo con el autor, *El buen gobierno*. En la elección de dicho título había un juicio de condena del pasado reciente y, al tiempo, un acto de fe, aunque sólo de esperanza y de augurio, en el futuro próximo. Qué entendía Einaudi por buen gobierno cabe deducirlo, mejor que de cualquier otra obra, de un ensayo de 1941 «Liberismo y comunismo», publicado en *Argomenti* durante un célebre debate con Croce sobre la relación entre libertad económica y liberalismo político), en el que Cavour y Giolitti son tomados como ejemplos del político genial y experto en asuntos económicos, el uno, y de administrador honesto y bueno que piensa que la tarea del político es «governé bin», gobernar bien, el otro. «Ahora bien —añade Einaudi— no se gobierna bien sin un ideal.» Y, más adelante,

> Un político que sea un puro político es algo difícilmente definible y, a mi parecer, un monstruo, del que el país no puede esperar más que desgracias. ¿Cómo podríamos imaginar un político verdaderamente grande [...] que carezca de un ideal? ¿Y cómo podría tenerse un ideal y desear ponerlo en práctica, si se desconocen las necesidades y aspiraciones del pueblo que se está llamado a gobernar y si no se sabe escoger los medios para alcanzar dicho ideal? Pues bien, estas exigencias implican que el político no debe ser tan sólo un mero gestor de hombres. Debe saber guiarlos hacia una meta, y esta meta debe elegirla y no venirle impuesta por los mutables acontecimientos del día[1].

Al releer estas palabras, recordé rápida y naturalmente las famosas páginas del *Politik als Beruf* de Max Weber: «Son tres las cualidades decisivas para el político: pasión, sentido de la responsabilidad y previsión (*Augenmass*)»[2]. Pasión, explica Weber, en el

1. L. Einaudi, *Il buongoverno*, ed. de E. Rossi, Laterza, Roma-Bari, 1973, vol. I, pp. 301-302.

2. Cito por la traducción italiana de A. Giolitti, en M. Weber, *Il lavoro intellettuale come professione* [trad. cast. de J. Abellán, *La ciencia como profesión. La política como profesión*, Madrid, Espasa-Calpe, 1992, p. 145].

sentido de entrega apasionada de una causa, frente a la cual debe asumirse toda la responsabilidad, es decir, hacer del sentido de la responsabilidad la guía determinante de las acciones propias, de ahí la necesidad de la anticipación/previsión entendida como la capacidad de permitir que la realidad actúe sobre nosotros con calma y recogimiento interior, lo contrario de la falta de distanciamiento (*Distanzlosigkeit*), pecado mortal de todo hombre político, y de la vanidad, es decir, la necesidad de poner en el primer plano con el máximo relieve posible la propia persona. Si al político le falta una causa así definida, corre el riesgo de confundir la prestigiosa apariencia del poder con el poder real, y si le falta sentido de la responsabilidad, corre el riesgo de disfrutar del poder sólo por amor de la potencia, sin darle por contenido una determinada finalidad.

Buen y mal gobierno, antítesis que recorre toda la historia del pensamiento político, uno de los grandes temas, si no el mayor, de la reflexión política de todos los tiempos. Problema fundamental en el sentido de que no hay problema de teoría política, del más antiguo al más reciente, que no esté relacionado con él. Puede decirse, sin temor a exagerar, que no existe ninguna gran obra de teoría política que no haya tratado de responder a la pregunta: «¿Cómo se distingue el buen del mal gobierno?», y que no pueda ser reconducida íntegramente, en sus articulaciones internas, a la búsqueda de una respuesta a esta pregunta. Incluidas las obras que parecen contar con un objetivo fundamentalmente histórico o analítico. En la *Política*, Aristóteles, después de haber descrito y clasificado las constituciones de su tiempo, con el espíritu y los instrumentos del investigador que se atiene a los hechos, no puede substraerse a la exigencia de afrontar, en los últimos libros, el problema de la mejor forma de gobierno. Hegel, que en la introducción a sus lecciones de filosofía del derecho y del Estado aleja de sí la sospecha de quererse ocupar, como filósofo, del Estado como debería ser, da a entender, a quien sepa leer entre líneas, que prefiere la monarquía constitucional, la forma de gobierno más adaptada a la madurez de los tiempos y a los pueblos más avanzados, a las dos principales coordenadas de su filosofía de la historia: el espíritu de los tiempos y el espíritu del pueblo.

En la historia de las ideas no existe nunca un principio y nada resulta más vano y sin esperanza que tratar de buscar el momento inicial, la fuente original, la *Ursprung*. Nunca he olvidado, pese a haberlas leído hace muchos años, las palabras iniciales de *José y sus hermanos* de Thomas Mann: «Hondo es el pozo del pasado. ¿No

sería mejor decir que es insondable?»[3]. Y, sin embargo, es preciso empezar, detenerse, no ir más allá y fijar, si se quiere mediante un acto que puede parecer arbitrario, el punto de partida. Por suerte, existe en la tradición griega, de la que nace gran parte de nuestro pensamiento político, un pasaje ejemplar que, pese a la distancia, nada ha perdido de su fuerza y parece haber sido realizado expresamente para que el dato del origen resulte menos casual, casi obligado, y para servir de ilustre antepasado a una larga familia de textos que llega hasta nosotros. En el más célebre de sus cantos, Solón, tras haber expresado su profunda indignación contra los ciudadanos que siguen ciegamente el deseo de riqueza y los dirigentes del pueblo que, insaciables, amontonan riquezas sin perdonar ni las propiedades sagradas ni las públicas y «saquean aquí y allá sin tener en cuenta los sagrados fundamentos de la Justicia», contrapone la eunomía (las buenas leyes) a la disnomía (las malas leyes), describiendo de esta forma a las primeras:

> Eunomía lo hace todo ordenado y cabal y con frecuencia coloca grillos a los malvados: allana asperezas, pone fin a la hartura, acalla la violencia, marchita las nacientes flores del infortunio, endereza las sentencias torcidas y rebaja la insolencia, hace cesar la discordia, hace cesar el odio de la disensión funesta y bajo su influjo todas las acciones humanas son justas e inteligentes[4].

Eunomía-disnomía se trata de una clásica pareja de contrarios, que incluye en su interior a tantas otras, una verdadera «gran dicotomía», que sirve para designar, de un solo trazo, y abarcar con una sola mirada, todas las parejas de contrarios más habituales del lenguaje político: orden-desorden, concordia-discordia, paz-guerra, moderación-arrogancia, templanza-violencia, justicia-injusticia, sabiduría-estulticia. Todas ellas caracterizadas por estar bien definidas axiológicamente de una vez para siempre, dándole a uno de los términos siempre un significado positivo y al otro, siempre negativo. A diferencia de tantas otras antítesis del propio lenguaje políti-

3. [Trad. cast. de J. M.ª Souviron, *José y sus hermanos*, Guadarrama, Madrid, 1977, vol. I, p. 13.]

4. Solón, fr. 3 Diehl [trad. cast. en AA. VV., *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos (siglos VII-V a. C.)*, ed. de F. Rodríguez Adrados (ed.), vol. I, p. 190]. Sobre la noción de *eunomía*, W. Jaeger, *La formazione dell'uomo greco*, La Nuova Italia, Firenze, 1936, vol. I, pp. 255 ss., que retoma uno de sus escritos anteriores, «Solons Eunomie», *Sitz. Berl. Ak. Wiss.*, 1926; también M. Gigante, *Nómos Basiléus*, Glaux, Napoli, 1956, reimpreso por Arno Press, New York, 1979, pp. 38 ss.

co en las que los dos términos pueden tener diferente significado axiológico dependiendo de las doctrinas y las ideologías, tal como público-privado, sociedad natural-sociedad civil, derecho natural-derecho positivo, Estado-anti-Estado.

Sería misión de los filósofos el reflexionar sobre estas dos condiciones contrapuestas de la vida social, el Estado bueno y deseable y el Estado malo y no deseable, para encontrar principios generales de distinción entre uno y otro, que permitieran avanzar más allá de la mera descripción de ambos Estados y de sus ventajas e inconvenientes, y llegar a la definición, o al concepto de uno y otro.

En mi opinión, es posible extraer de la lección de los clásicos, básicamente, dos criterios de distinción entre el buen y el mal gobierno que, aunque imprecisamente utilizados, se encuentran a lo largo de toda la historia del pensamiento político. En primer lugar, buen gobierno es el del gobernante que ejerce el poder de conformidad con las leyes preestablecidas y, al revés, mal gobierno es el gobierno del que ejerce el poder sin respetar más ley que la de su capricho. En segundo lugar, buen gobierno es el del gobernante que se sirve de su propio poder para perseguir el bien común, mal gobierno el del que se vale del poder para perseguir su propio bien. De aquí se derivan dos figuras típicas del gobierno odioso: el señor que se da la ley a sí mismo, el autócrata en el sentido etimológico de la palabra, y el tirano que utiliza el poder para satisfacer sus propios placeres, los deseos ilícitos de los que habla Platón en el IX libro de la *República*.

El pensamiento griego clásico nos ha dejado algunos testimonios canónicos («canónicos» en el sentido de que, aislados de su contexto histórico, se han convertido en verdaderas máximas para uso en las más diversas circunstancias) de ambas interpretaciones. Por lo que se refiere a la sumisión del gobernante a las leyes, resulta ejemplar un texto platónico del cuarto libro de las *Leyes* (independientemente de la consideración de que el propio Platón, en *El Político* sostiene la tesis contraria):

> A los que ahora se dicen gobernantes los llamé servidores de las leyes, no por introducir nombres nuevos, sino porque creo que ello más que ninguna otra cosa determina la perdición o salvación de la ciudad (715d).

Del mismo modo, Aristóteles, cuando comienza a hablar de las constituciones monárquicas, plantea el problema de la relación entre las leyes y los gobernantes en forma de dilema. «Es más conve-

mente ser gobernado por los mejores hombres o por las mejores leyes». En favor de la segunda opción, Aristóteles enuncia una máxima que hará fortuna: «Es mejor aquello en que no se da en absoluto lo pasional que aquello en que es innato. Esto, en efecto, no existe en la ley, en cambio toda alma humana lo tiene necesariamente» (*Política*, 1286a). Y la enuncia sobre la base de la observación, también ésta fundamental, de que la ley incluye «prescripciones generales». Por otro lado, el pensamiento político occidental es deudor de Aristóteles, fundamentalmente, en la *segunda interpretación* del buen gobierno, la que opone el buen al mal gobernante con base en el criterio del bien común frente al bien propio. La famosa clasificación de la constitución en formas puras y formas degeneradas emplea, justamente, este criterio:

> Cuando el uno o la minoría o la mayoría gobiernan atendiendo al interés común, estos regímenes serán necesariamente rectos; pero los que ejercen el mando atendiendo al interés particular del uno o de la minoría o de la masa son desviaciones (1279a)[5].

Aunque he hablado de dos interpretaciones, a nadie se le escapa que no son tan distintas como para no poderse unir una y otra. El gobierno de las leyes es bueno si son buenas las leyes y son buenas las leyes que tienen como objetivo el bien común. Por otra parte, el mejor modo, el más seguro, para el gobernante de perseguir el bien común es obedecer las leyes que carecen de pasiones o de dictar, él mismo, buenas leyes. Ahora bien, conviene distinguirlas puesto que los diferentes escritores acentúan una u otra, y es este diferente acento el que nos permite distinguir las diferentes corrientes u orientaciones del pensamiento político.

La superioridad del gobierno de las leyes sobre el gobierno de los hombres es una de las grandes ideas que vuelven cada vez que se plantea el problema de los límites del poder, como se deduce claramente del pasaje aristotélico citado, tanto por razones formales como materiales. Formalmente, la ley se diferencia de la orden personal del soberano por su generalidad (Aristóteles habla de «prescripciones generales»). Esta característica hace que la ley, si es respetada incluso por los gobernantes, impida que éstos hagan valer su propia voluntad a través de decretos dictados en cada momento sin tomar en consideración los precedentes, ni las diferencias de tratamiento que estas órdenes particulares pueden provocar

5. [Trad. cast. de M. García Valdés, Gredos, Madrid, 1988, p. 171.]

Sustancialmente, la ley, por su origen, ya sea que se derive inmediatamente de la naturaleza, o mediatamente de la tradición, o de la sabiduría de un gran legislador, y por su duración en el tiempo, no está sometida al trastorno de las pasiones, y permanece como un depósito de sabiduría popular o de saber civil que impide las modificaciones bruscas, la prevaricación del poderoso, la arbitrariedad del *sic volo sic iubeo*. Este contraste entre las pasiones de los hombres, en especial de los gobernantes, y el desapasionamiento de las leyes sirve de base, sobre todo, al *tópos* no menos clásico de la ley identificada con la voz de la razón. Principio y fin de toda la tradición iusnaturalista, a mi juicio sin solución de continuidad, pese a las importantes y respetables opiniones en contrario, desde los antiguos a los modernos, pasando por el pensamiento de la Edad Media que, en este caso, es un verdadero eslabón perdido entre los antiguos y nosotros.

Antes que a ningún otro, se debe a Gierke la tesis, recogida en la monumental historia del pensamiento político medieval de los hermanos Carlyle, de que la idea dominante en la teoría y en la práctica de los gobiernos del siglo IX al siglo XIII fue la supremacía de la ley sobre los hombres. De esta idea se deriva el deber del gobernar siguiendo las leyes, ya se trate de leyes divinas o naturales, de leyes consuetudinarias o de las leyes fundamentales fijadas por los antepasados. Deber que se resume en el juramento ritual en el momento del ascenso al trono de *servare leges*. Se refieren, por limitarme a dos citas esenciales, provenientes, respectivamente, de una obra filosófica y de una jurídica, al mayor tratado político escrito antes del redescubrimiento de la *Política* de Aristóteles, el *Policraticus* de Juan de Salisbury (de mitad del siglo XII) y el primer e impresionante tratado de derecho inglés, el *De legibus et consuetudinibus Angliae* de Henry Bracton (de mediados del siglo XIII). Juan de Salisbury dedica a la contraposición entre príncipe y tirano un libro entero de su obra, cuyo capítulo I, titulado *De differentia principis et tiranni et quid sit princeps*, comienza de la siguiente forma.

> *Est ergo tiranni et principis haec differentia sola vel maxima: quod hic legi obtemperat, et eius arbitrio populum regit, cuius se credit ministrum* [La única o principal diferencia entre el tirano y el príncipe consiste en que éste obedece la ley y, conforme a ella, rige al pueblo del que se estima servidor][6].

6 J.-P. Migne, P. L. CIX (1855), pp. 379-822. La edición de C. Ch. J. Webb en dos volúmenes (Londres, 1909) es una reproducción anastática de la publicada en Francfort (Minerva GmbH, 1865). Traducción inglesa parcial: *The Statesman's Book*

En otro pasaje explica que, cuando se afirma que el *princeps* es *legibus solutus* no quiere decirse que le sea lícito cometer actos injustos, sino simplemente que debe ser justo no por temor de la pena (ya que no hay nadie por encima de él con poder para castigarlo) sino por amor de la justicia, ya que *publicae utilitatis minister et aequitatis servus est princeps*[7]. Bracton, cuando afirma que los destinatarios de las órdenes del rey pueden ser libres o siervos, observa que mientras que unos y otros están sujetos al rey, éste no está sujeto a nadie más que a Dios, ya que no existe nadie igual al rey en el reino y que, de existir, no tendría derecho de mando, ya que *par in parem non habet imperium*. Ahora bien, poco después, en un pasaje destinado a asumir casi fuerza normativa y al que se acogerán en los años de la guerra civil inglesa tanto los partidarios del rey contra el Parlamento, como los partidarios del Parlamento contra el rey, precisa: *Ipse autem rex non debet esse sub homine, sed sub deo et sub lege, quia lex facit regem*. Y, algo después: *Non est enim rex ubi dominatur voluntas et non lex*[8].

Este principio no desaparece en el tiempo y lugares del absolutismo. Salvo en Hobbes, que rechaza la distinción entre rey y tirano, el principio según el cual el soberano es *legibus solutus* nunca fue interpretado literalmente. Para Jean Bodin, considerado con razón el mayor teórico del absolutismo, el soberano *legibus solutus* está absuelto de las leyes positivas, que él mismo da o de las leyes cuya validez depende, como en el caso de las costumbres, de su tolerancia, pero no de las leyes divinas y naturales que no dependen de su voluntad (y, entre las leyes naturales, se encuentran las leyes relativas al derecho privado, es decir, la propiedad, contratos y sucesiones), ni de las leyes fundamentales del reino en virtud de las cuales su poder es un poder no de hecho sino legítimo.

Para que la subordinación del soberano a la ley cuente con la misma fuerza coercitiva que la subordinación a la ley del simple ciudadano, será preciso un largo, trabajoso y accidentado proceso

of John of Salisbury, con introducción de J. Dickinson, Knopf, New York, 1927 (reimpresión anastática, Russell and Russell, New York, 1963). Cf. también la traducción italiana parcial, Giovanni di Salisbury, *Policraticus. L'uomo di governo nel pensiero medioevale*, Jaca Book, Milano, 1985 [trad. cast. de M. Alcalá *et al.*, *Policraticus*, Editora Nacional, Madrid, 1984, p. 306].

7. La célebre fórmula de *princeps legibus solutus* figura en los juristas de la edad imperial (Ulpiano, D. I, 3, 31). Por otra parte, véase la obra citada en la nota 4, VI, 22.

8. H. Bracton, *De Legibus et Consuetudinibus Angliae*, ed. de G. E. Woodbine, trad. de S. E. Thorne, HUP, Harvard, 1968, vol. II, p. 33.

de transformación de las relaciones entre gobernantes y gobernados, mediante el cual dichas relaciones reguladas por el derecho natural o por pactos entre los formalmente iguales pero, de facto, desiguales, tales como los tratados internacionales, se conviertan en derechos positivos regulados por constituciones escritas con fuerza de leyes fundamentales o, también, como en el caso de Inglaterra, en una constitución no escrita pero consolidada y validada en su continuidad por una praxis regular y aceptada pacíficamente, tras la revolución de 1688, por los partidos políticos que se suceden y se alternan en el poder. El resultado final de todo este proceso, al que hoy se otorga universalmente el nombre de constitucionalismo, es un sistema u organismo político inspirado en el principio de la responsabilidad no sólo religiosa y moral, sino también política y jurídica, de los órganos de gobierno mediante ciertas instituciones fundamentales como el equilibrio y la separación de poderes, el control periódico de los gobernantes mediante elecciones libres por sufragio universal, la garantía jurídica de los derechos civiles (y no sólo la apelación al cielo a la que se confiaba Locke), el control de legitimidad de las propias leyes del Parlamento y las demás que cabría enumerar. El ideal antiguo del gobierno de las leyes ha encontrado en el constitucionalismo moderno su forma institucional y, en definitiva, su actuación a través de una serie de instituciones, a las que un moderno Estado democrático no puede renunciar sin caer en formas tradicionales de gobierno personal, de aquel gobierno en el que el individuo está por encima de las leyes o, en palabras de los clásicos, en que que el gobierno es el señor de las leyes en lugar de ser su servidor.

La otra interpretación de la distinción entre buen y mal gobierno reposa, como ya se ha dicho, sobre la contraposición entre interés común e interés particular, entre utilidad pública y utilidad privada. Toma, por tanto, en consideración, no tanto la forma en la que se ejerce el poder, como la finalidad que debe perseguir. El hecho de que dicho fin sea la utilidad común no del gobernante o de los gobernantes, o de la clase dominante se diría hoy, o de la elite del poder, se deriva de la naturaleza misma de la sociedad política (la *koinonia politiké* de Aristóteles), que debe proveer a la satisfacción de las necesidades de todos sus miembros y no sólo de algunos, tales como, dependiendo de los tiempos y de las concepciones generales de la vida en común y de las diferentes y contrapuestas ideologías, el orden interno y la paz exterior, la libertad y la igualdad, la prosperidad del Estado en su conjunto, o el bienestar de los ciudadanos *uti singuli*, la educación en la virtud o la felici-

dad. En un pasaje de la *Ética a Nicómaco* (1160a), en el que Aristóteles presenta la discusión sobre las sociedades parciales a las que dan vida los ciudadanos para la consecución de utilidades particulares lícitas —y pone como ejemplo a los navegantes que se reúnen para la navegación, o las sociedades religiosas que se reúnen para celebrar sus ritos, o las compañías de placer que se reúnen para los banquetes—, explica que estas sociedades particulares deben quedar subordinadas a la sociedad política ya que ésta no se refiere a la utilidad del momento sino a la de toda la vida y, por ello, añade, «los legisladores consideran justo lo que es útil a la comunidad». Por el contrario, cuando algunos ciudadanos se reúnen en una sociedad particular con un fin político, es decir, no particular sino general, entonces surge la facción, que genera discordia y, con la discordia, la destrucción de la ciudad o, de resultar victoriosa, un gobierno que se preocupa por el bien de la parte y no del todo.

En la tradición política de las ciudades italianas y de nuestros escritores políticos desde la Edad Media al Renacimiento, y aun después, el ideal del buen gobierno se identifica con el gobierno para el bien común, por oposición al gobierno para el bien de la parte, la facción o de uno sólo: el tirano. En el fresco llamado del «Buen Gobierno», que pintara Ambrogio Lorenzetti en el Palazzo Pubblico de Siena, la figura central del regidor, rodeada de las virtudes cardinales y sobrevolada por las virtudes teologales, ha sido interpretada como una representación del bien común, basándose en los versos que figuran a sus pies:

Questa santa virtù li dove regge
induce all'unità li animi molti
e questi acciò ricolti
un Ben Comun per lor signor si fanno[9].

No por casualidad las dos figuras centrales son la del buen gobernante que personifica el bien común con la paz a su lado, y la de la justicia inspirada desde las alturas por la Sabiduría, con la Concordia debajo. El buen gobierno rige la cosa pública mediante la justicia, y a través de la justicia asegura la concordia de los ciudadanos y la paz general. A la idea del buen gobierno entendido como el gobierno para el bien común se asocia —y así se hará

9. Según la interpretación de N. Rubinstein, «Political Ideas in Sienese Art: The Frescoes by Ambrogio Lorenzetti»: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* XXI (1958), pp. 179-207. Véase también U. Feldges-Henning, «The Pictorial Programme of the Sala della Pace: a New Interpretation»: *Ibid.* XXXV (1972), pp. 145-162.

siempre— la idea de que sólo el gobierno según la justicia impide la formación de las desigualdades que, ya según Aristóteles, son las principales causas del surgimiento de las facciones, y asegura aquella concordia, o unidad del todo, que es la condición necesaria para la supervivencia de la comunidad política.

Por contra, puede decirse que toda la fenomenología del mal gobierno, desde los griegos, se refiere, fundamentalmente, a dos figuras históricas: el tirano y la facción. La inmensa literatura política sobre el mal gobierno puede considerarse como una serie infinita de variaciones sobre estos dos temas que, además, están estrechamente relacionados, ya que es la discordia entre las facciones el contexto histórico en que suele nacer el tirano, a la vez que es el tirano el que se erige por encima de las facciones para restituir a la ciudad la concordia perdida también como consecuencia de la pérdida de una libertad mal ejercida. Hobbes, entre las causas de la disgregación del Estado, menciona la formación de las facciones, verdaderos Estados dentro del Estado creados por demagogos ávidos de poder, los cuales, para tener éxito en sus pretensiones, crean un partido dentro del partido, *factio in factione*, y se reúnen con unos pocos compañeros fieles en conventículos secretos *ubi ordinare possint quid postea in conventu generali proponendum sit* (donde pueden disponer lo que se debe proponer en la reunión general). La disgregación del Estado provocada por las facciones se compara con las hijas de Pelías, rey de Tesalia, que para devolver la juventud a su padre, por consejo de Medea, lo despedazan y lo ponen a cocer esperando inútilmente que reaparezca sano y salvo:

> De la misma forma el pueblo con su estupidez, como las hijas de Pelías, deseoso de renovar al viejo Estado y arrastrado por la elocuencia de hombres ambiciosos, como por el hechizo de Medea, con más frecuencia lo arroja al fuego dividido en facciones que lo reforma[10].

Algunos escritores políticos, no faltos de lecturas clásicas, como los autores de los *Federalist Papers*, contrapusieron la democracia representativa o de los modernos a la democracia directa o de los antiguos. Escribe Hamilton:

> Es imposible leer la historia de las pequeñas repúblicas griegas o italianas sin sentirse asqueado y horrorizado ante las perturbaciones

10. Th. Hobbes, *Tratado sobre el ciudadano*, XII, 13, trad. y ed. cast. de J. Rodríguez Feo, Trotta, Madrid, 1999, p. 111.

> que las agitaban de continuo, y ante la rápida sucesión de revoluciones que las mantenían en un estado de perpetua oscilación entre los extremos de la tiranía y la anarquía[11].

Madison responde que las facciones constituyen un efecto inevitable de la participación directa del pueblo en el gobierno del Estado, y las define del siguiente modo:

> Por facción entiendo cierto número de ciudadanos [...] que actúan movidos por el impulso de una pasión común, o por un interés adverso a los derechos de los demás ciudadanos o a los intereses permanentes de la comunidad considerada en conjunto[12].

He afirmado que el constitucionalismo supone el resultado natural de la idea del buen gobierno basado en la supremacía de la ley. Igualmente, sólo con la institución y ejercicio de la democracia representativa las divisiones pasan del país al parlamento en el que la discrepancia queda, por así decir, constitucionalizada y, por tanto, legitimada, y donde nacen los partidos en el sentido moderno de la palabra, ya no facciones, en la medida en que se trata de partes que, al representar periódicamente al todo y al alternarse en el poder cuando dicha alternativa es posible, constituyen el paso necesario entre los ciudadanos y el Estado, permitiendo de esta forma la perpetuación de la democracia, es decir, de un sistema poliárquico en una sociedad de masas.

«Los hombres prudentes suelen decir, y quizá no sin motivos, que quien quiera ver lo que será, considere lo que ha sido, porque todas las cosas del mundo tienen siempre su correspondencia en sus tiempos pasados. Esto sucede porque, siendo obra de los hombres que tienen y tendrán siempre las mismas pasiones, conviene necesariamente que produzcan los mismos efectos»[13]. Se trata de palabras conocidísimas de Maquiavelo, que leía a Tito Livio para extraer, como escribe en el Proemio, «aquella utilidad por la que debe buscarse el conocimiento de la historia»[14]. Algunos siglos después, y por las mismas razones, Gramsci leía a Maquiavelo, y nosotros y nues-

11. A. Hamilton, J. Madison y J. Jay, *The Federalist* (1788), Carta IX [trad. cast. de G. R. Velasco, *El Federalista*, FCE, México, 1957, p. 32].

12. *Ibid.*, Carta X, p. 36.

13. N. Maquiavelo, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, cit., III, 43, [trad. cast. de A. Martínez Arancón, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, 1987, pp. 412-413].

14. *Ibid.*, p. 27.

tros descendientes leeremos a Gramsci, a Maquiavelo y a Tito Livio. En sus *Discorsi su Cornelio Tacito*, Scipione Ammirato escribe con algo más de malicia: «[...] Por ello, es conveniente hablar con los ejemplos y la autoridad de los antiguos, pese a que otros no estimen que se trata de nuestras propias invenciones»[15]. No, no son invenciones nuestras. Los términos, es verdad, han cambiado. Y, de hecho, ya nadie emplea las palabras buen gobierno y mal gobierno, y el que lo hace parece vuelto/atado al pasado, a un pasado remoto, que sólo el autor de inútiles prédicas tendría todavía el coraje de rescatar. Y, sin embargo, las cosas no han cambiado. De nuevo Maquiavelo: «Se ve fácilmente, si se consideran las cosas presentes y las antiguas, que todas las ciudades y todos los pueblos tienen los mismos deseos, los mismos humores, y así ha sido siempre»[16]. No han cambiado; como mucho se han vuelto más difíciles o, como se dice ahora, más complejas. A la pareja buen gobierno-mal gobierno, le ha ido sustituyendo en el siglo pasado la pareja gobierno mínimo-gobierno máximo. Para los autores del gobierno mínimo (el *minimal state* del que se ha vuelto a hablar con fuerza en estos últimos años)[17], mal gobierno era el gobierno que deseaba gobernar demasiado. Si tuviera que escribir una historia de esta idea, la encabezaría con el lema con el que Thomas Paine da inicio a su *Common Sense* (1776): «La sociedad es obra de nuestras necesidades, y el gobierno, de nuestra perversión [...] La primera es un patrón, el último un verdugo»[18]. Después, en nuestro siglo, se invirtieron las cosas: pasó a ser buen gobierno el gobierno máximo, el que se ocupa del bienestar de sus ciudadanos y no sólo de administrar la justicia, sino también de suministrarla, es decir, de contar con un verdadero principio o criterio de justicia distributiva con el fin de igualar las fortunas o, al menos, de redistribuirlas. Por el contrario, se pasó a considerar mal gobierno al Estado que deja hacer y deja pasar, al que se ha denominado, con un término religioso, como para acentuar el juicio negativo, «agnóstico».

En estos últimos años, los términos clave de la teoría del gobierno han vuelto a cambiar. Ya no buen y mal gobierno, ni gober-

15. S. Ammirato, *Discorsi su Cornelio Tacito* (1594), Pomba, Torino, 1853, vol. 1, p. 300.

16. N. Maquiavelo, *Discursos*, cit., I, 39, p. 127.

17. Me limitaré a recordar el gran debate sobre este tema suscitado por el libro de R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Blackwell, Oxford, 1974 [trad. cast. de R. Tamayo, *Anarquía, estado y utopía*, FCE, Buenos Aires, 1991].

18. Th. Paine, *Common Sense* (1776) [trad. cast. de R. Soriano y E. Bocardo, *El sentido común y otros escritos*, Tecnos, Madrid, 1990, p. 5].

no máximo y gobierno mínimo, sino gobernabilidad e ingobernabilidad. El problema entró con fuerza en nuestros debates cotidianos, especialmente desde la aparición en 1975 del informe de la Comisión Trilateral, *La crisis de la democracia*, cuyo subtítulo era *Informe sobre la gobernabilidad de las democracias*[19]. El problema es bien conocido: en las sociedades liberales se produce un número de demandas de la sociedad civil frente al sistema político, incluso frente al más eficaz, muy superior a su capacidad de darles respuesta. De ahí la imagen del sistema sobrecargado que estalla, de la sociedad bloqueada o del enano/niño de los *Tiempos Modernos* que sigue afanosamente la cadena de montaje que corre más velozmente que sus tenazas, quedándose siempre atrasado hasta perder la luz de la razón. Más que la vieja antítesis entre buen gobierno y mal gobierno aparece una nueva antítesis, acaso de mayor dramatismo, entre gobierno y no-gobierno, entre un timonel (*un gubernator*) que mal que bien sostiene el timón con sus propias manos y el timonel al que faltan no las buenas intenciones (más bien, tiene un exceso de ellas), sino los instrumentos adecuados para continuar la navegación —la brújula, las cartas de navegación— mientras el mar estalla en tempestad. Paradójicamente, el mal gobierno siempre había sido considerado un exceso de poder; hoy, por el contrario, se tiende a considerarlo como una falta. No como un poder excesivamente fuerte que sofoca cualquier voz de libertad, suprime el disenso, regula desde arriba todo, como en Turquía, según la espontánea expresión de Maquiavelo, «un príncipe de quien todos los demás son servidores»[20], sino, al contrario, como un poder demasiado débil que ya no puede resolver los miles de conflictos que afligen a la sociedad. Los conflictos se multiplican y se superponen unos sobre otros, cuando desaparece uno surgen cientos, formándose, como dicen hoy algunos estudiosos, gobiernos parciales que impiden al gobierno central desarrollar su propia actividad, seleccionar las demandas y obtener los fines propuestos en cada momento, como si cada día resultara menos príncipe y todos los demás más señores[21].

19. M. Crozier, S. P. Huntington y J. Watanuki, *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, New York University Press, New York, 1975.

20. N. Maquiavelo, *El Príncipe*, cap. IV (trad. cast. de E. Leonetti Jungl, Espasa-Calpe, Madrid, 2000, p. 49).

21. Sobre este tema, véase la recopilación de ensayos recientes, de estudiosos alemanes de ciencia política, *Il governo debole. Forme e limiti della razionalità politica*, De Donato, Bari, 1981, y la amplia introducción de los editores, C. Donolo y F. Fichera.

Mientras que por mal gobierno se entendía el ejercicio arrogante del poder, el problema fundamental de la filosofía política era el de los límites al poder. Ahora bien, si el mal gobierno ya no consiste en el abuso del poder sino en su no uso, ¿cuál será la misión de la teoría política? ¿Volver al gobierno mínimo? ¿Resulta posible? ¿Insistir en la vía del gobierno máximo y reforzarlo? ¿Resulta deseable? ¿Acaso no es la primera vía, la de la renuncia al Estado del bienestar, que en Italia se llama erróneamente, casi/como para denigrarlo, asistencial, al Estado que asegura la justicia social además de la libertad? ¿No es la segunda, la vía que conduce inevitablemente al Estado total, próximo al de 1984?

Se trata de los interrogantes fundamentales de nuestro tiempo. Soy consciente de que terminar un trabajo con preguntas deja un sabor de boca amargo. Pero sigo creyendo que es mejor plantear preguntas serias que dar respuestas frívolas. Por otra parte, ¿no es acaso cierto —una nueva pregunta— que uno de los signos premonitorios de nuestra crisis es que, pese al aumento vertiginoso de nuestros conocimientos, existan todavía demasiadas preguntas a las que no conseguimos dar respuesta? Puede que sólo sea capaz de responder el que —permitidme que me sirva de las palabras de Max Weber— sienta con pasión, actúe con sentido de la responsabilidad y afronte la prueba y el desafío con previsión.

[Traducción de Antonio de Cabo y Gerardo Pisarello]

Capítulo IV

POLÍTICA Y DERECHO

I. LOS CONFINES DE LA POLÍTICA

1. *Características del poder político*

Generalmente, el término «política» se emplea para designar la esfera de acciones que se refieren directa o indirecta a la conquista y ejercicio del poder último (supremo o soberano) sobre una comunidad de individuos en un territorio.

En la determinación de lo que comprende el ámbito de la política no puede prescindirse de la individualización de las relaciones de poder que en toda sociedad se establecen entre individuos y grupos, entendido el poder como la capacidad de un sujeto de influir, condicionar y determinar el comportamiento de otro individuo. El vínculo entre gobernantes y gobernados en el que se resuelve la relación política principal es una típica relación de poder. Desde la Antigüedad, el tema de la política ha estado vinculado a la cuestión de las diversas formas de poder del hombre. Del griego *krátos*, fuerza, potencia, *y archía*, autoridad, nacen los nombres de las antiguas formas de gobierno que se usan todavía hoy, como «aristocracia», «democracia», «plutocracia», «monarquía», «oligarquía», «diarquía» e igualmente todas las palabras imaginadas para designar formas de poder político («fisiocracia», «burocracia», «partidocracia», «poliarquía», «exarquía», etc.). La tipología clásica, transmitida a lo largo de los siglos, es la que se encuentra en la *Política* de Aristóteles, que distingue tres formas típicas de poder con base en el diferente tipo de sociedad en el que se aplica: el

poder del padre sobre los hijos, el del amo sobre los esclavos y el del gobernante sobre los gobernados. Este último es el poder político, esto es, el que se ejerce en la *pólis* (que en griego significa «ciudad», y que es definida por el mismo Aristóteles como comunidad autosuficiente de individuos que conviven en un territorio). Son varios los criterios que se han adoptado para distinguir estas tres formas de poder; el propio Aristóteles asume el criterio de las personas en interés de las cuales se ejerce el poder: el paternal, en provecho de los hijos; el patronal, en interés del amo; el político, en beneficio de las dos partes involucradas en la relación, que es el llamado «bien común» (*bonum commune*). En la Edad Moderna, cuando John Locke (al comienzo del *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, de 1690) afronta el problema de la distinción entre el poder del padre sobre los hijos, el del capitán de una galera sobre los remeros (que era la forma de esclavitud en su época) y el del gobierno civil, sostiene que el primero descansa en la generación (*ex natura*), el segundo en el derecho de castigar (*ex delicto*) y el tercero en el consenso (*ex contractu*). Esta tripartición de las formas de poder ha tenido gran importancia histórica porque, entre otras cosas, ha permitido distinguir el buen gobierno del malo. En efecto, dos formas tradicionales de mal gobierno son tanto el gobierno paternal o patriarcal, en el que el gobernante se comporta con los súbditos como si fuesen sus hijos (y por consiguiente como eternos menores de edad), como el gobierno despótico (en griego, *despótes* significa patrón), en el cual el gobernante trata a sus súbditos como esclavos. Patriarcalismo y despotismo son, en otras palabras, formas degeneradas del poder político porque no reconocen este último poder, y por tanto, no salvaguardan su naturaleza específica.

La relación política es sólo una de las infinitas formas de relación de poder existentes entre los hombres. Para caracterizarla se puede recurrir a tres diferentes criterios: la *función* que desempeña, los *medios* de que se sirve y el *fin* que persigue.

Con respecto a la función, son ilustrativas las metáforas a las que desde la Antigüedad se ha recurrido para definir la naturaleza del gobierno. Las metáforas más frecuentes se inspiran bien en un modelo biomorfo, según el cual la comunidad que constituye la *pólis* es concebida como un organismo semejante al cuerpo humano, compuesto de miembros que tienen una función específica en el conjunto; o bien en un modelo tecnomorfo, de acuerdo con el cual la tarea del gobernante proviene de la analogía con un oficio o arte (en griego, *téchne*). En el primer modelo, al gobierno se le asigna

generalmente el papel de la mente (o del alma), para mostrar que efectúa una función central que consiste en guiar, dirigir, mandar, y en cuanto tal es diferente de la meramente ejecutiva de las otras partes del cuerpo social. En el segundo modelo, los oficios o artes más frecuentemente tomados en consideración son el pastor, el navegante (*gubernator* significa en latín timonel, de *gubernaculum*, timón), el auriga, el médico y el tejedor. El pastor cuida el rebaño del ataque de los lobos y lo lleva a pastar, el navegante guía el barco según la ruta y manda a los marinos; el auriga lleva y frena a los caballos; el médico cura los males y las plagas del cuerpo impidiéndole descomponerse y morir; y el tejedor compone y recompone las telas desgarradas trabajando sobre la urdimbre y la trama. En todas estas metáforas se resalta en particular, una vez más, la función de orientar (el pastor y el auriga) y de dirigir (el navegante); también aparecen otras funciones, como la de intervenir para sanar los conflictos (el médico) y para prevenirlos (el tejedor). Todas son funciones que para ser ejercidas necesitan de un poder de mando y, en consecuencia, de la obediencia aun de los recalcitrantes y de la posibilidad de castigar a quienes no obedezcan.

Aunque arcaicas, estas metáforas sirven todavía hoy para indicar los rasgos principales de las funciones de gobierno, que habitualmente son divididas en legislativa, ejecutiva y judicial. Al realizar la función legislativa, el poder político orienta positivamente (ordenando) o negativamente (prohibiendo) la conducta de los miembros de la comunidad hacia fines preestablecidos; mediante la función ejecutiva hace que estos fines sean alcanzados; desempeñando la función judicial resuelve los conflictos que se generan en la sociedad y que de no resolverse serían causa de disgregación, y busca la manera de hacer justicia (*iustitia fundamentum regnorum*).

Por lo demás, ni la distinción clásica del poder político con respecto al poder paternal y al despótico, ni la determinación en referencia a la función, permiten ubicar y delimitar el campo de la política. La primera distinción no es analítica, sino axiológica, esto es, sirve para caracterizar la esfera de la política como debería ser y no como es: un Estado patriarcal y uno despótico también son Estados, y el ejercicio de las actividades que les atañen entra perfectamente en la categoría de la política. La segunda caracteriza también formas de poder diferentes del poder político: la función de dirigir mediante la emisión de ordenanzas imperativas, de las que deriva la relación mandato-obediencia, es propia tanto del padre de familia como del dueño de una fábrica, del comandante de un ejército, o del maestro de escuela. De esta insuficiencia derivan los

diversos intentos de definir la política mediante un nuevo criterio, el finalista. Pero también este criterio es inadecuado ¿Cuál es el fin de la acción política? Se remonta a la Antigüedad, y por tanto ha sido transmitida durante siglos hasta hoy, la afirmación de que el fin de la política es el bien común, entendido como bien de la comunidad distinto del bien personal de los individuos que la componen. La distinción entre bien común (*bonum commune*) y bien individual (*bonum proprium*) es la que desde Aristóteles se emplea para distinguir las formas de gobierno buenas de las corruptas. el buen gobernante es el que se preocupa del bien común, el malo se inclina al bien propio y se vale del poder para satisfacer intereses personales. Esta distinción siempre es válida: el criterio más difundido de. que se sirve el hombre común para juzgar la acción del hombre político se basa en la contraposición entre interés público e interés privado. Pero precisamente porque esta distinción es útil para diferenciar las formas buenas de gobierno de las malas, no sirve de igual modo para caracterizar la política en cuanto tal y, por consiguiente, cae en la misma crítica que la anterior: una cosa es el juicio de valor, otra cosa es el juicio de hecho. Desde la perspectiva del juicio de hecho, que sólo permite distinguir la acción política de las acciones no políticas, incluso las del mal gobernante entran perfectamente en la categoría general de la política. Más aún, si nos atenemos al juicio corriente, es más fácil oír que la política la hacen individuos cuyo único interés es aumentar sus propios haberes. Cuando Maquiavelo, en el famoso capítulo XVIII de *El Príncipe*, describe las cualidades que debe poseer quien tiene en sus manos el destino de un Estado, dice que ha de combinar las propiedades del león y del zorro, es decir, la fuerza y la astucia. son dos características que no tienen nada que ver con el fin del bien común, sino que se refieren exclusivamente al objetivo inmediato de conservar el poder, con independencia del uso público o privado que el gobernante quiera hacer de este poder.

Aun prescindiendo de este argumento, el concepto de bien común, a pesar de su larga historia, es todo menos claro. Es posible señalar, al menos, dos graves dificultades: la indeterminación o variedad de significados históricamente aceptables, y la dificultad de encontrar los procedimientos adecuados para aceptarlo en un momento dado. La variedad histórica de significados del bien común en las diferentes comunidades se comprueba con la mayor o menor amplitud de los fines que son propuestos al Estado, según se considere necesaria una mayor o menor extensión de la esfera pública con respecto a aquella privada. La multiplicidad de los fines

que las comunidades políticas se han propuesto en las diferentes coyunturas históricas hicieron decir a Montesquieu: «Aunque los Estados tengan en general el mismo fin, que es el de conservarse, cada uno se inclina a desear alguno en particular», de ahí que «el engrandecimiento fue el fin de Roma; la guerra el de los espartanos, la religión el de las leyes judías; el comercio el de los marselleses, etc.»[1]. Precisamente con base en esta constatación, el fin del Estado no es por lo general considerado por los escritores de derecho público como un elemento constitutivo de la definición de Estado. «No es posible definir un grupo político —y tampoco al Estado— señalando el objetivo de su proceder como tal». Así escribe Max Weber y explica: «No hay ningún objetivo que los grupos políticos no se hayan planteado, desde proveer a la supervivencia hasta la protección del arte, y no hay tampoco ninguno que todos hayan perseguido, ni siquiera la garantía de la seguridad personal, ni la determinación del derecho»[2]. Para Hans Kelsen, el Estado es un orden coactivo, un conjunto de normas que se hacen valer contra los transgresores, incluso recurriendo a la fuerza. En cuanto tal, es definido como una técnica de organización social y, en consecuencia, como técnica puede ser empleado para los propósitos más diversos. Una salida de esta evidente dificultad consiste en distinguir el bien común —que puede quedar indeterminado al ser variable según el tiempo, el lugar y los distintos regímenes— del bien que todos los individuos reunidos en una comunidad política comparten y que puede ser llamado el objetivo mínimo de cualquier Estado, el propósito que de no ser alcanzado hace que el Estado no exista o se disuelva, y que, por tanto, sirve para distinguir no ya el Estado liberal del socialista (dos Estados cuyos fines últimos ciertamente son diferentes), sino una comunidad política, cualquiera que ésta sea, de una comunidad no política; este objetivo mínimo es el orden público interno e internacional.

Por encima de este objetivo mínimo, que es el supuesto mismo del nacimiento de la comunidad política, la dificultad de determinar en qué consiste el bien común —piénsese, para dar un ejemplo, en las decisiones que todo gobierno debe tomar en materia de política educativa, religiosa, económica, militar, etc.— se deriva del

1. Montesquieu, *De l'esprit des lois* (1748), libro XI, cap. V [trad. cast. de M. Blázquez y P. de Vega, *Del espíritu de las leyes*, Tecnos, Madrid, 1998].

2. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, ed. de J. Winckelmann, Mohr, Tübingen, [5]1976, vol. I, pp. 29-30 [trad. cast. de E. García Máynez y E. Imaz, *Economía y sociedad*, FCE, México, 1944].

hecho de que las alternativas posibles son muchas, y que el preferir una en lugar de otra depende a su vez de la relación de fuerzas entre los diversos grupos políticos y de los procedimientos adoptados para tomar decisiones obligatorias para la colectividad, que son precisamente las decisiones propiamente políticas. En una sociedad fuertemente dividida en clases contrapuestas, es probable que el interés de la clase dominante sea asumido y sostenido incluso por medio de la coacción como interés colectivo. En una sociedad pluralista y democrática, en la que las decisiones colectivas son tomadas por la mayoría (de los ciudadanos o sus representantes), se considera interés colectivo lo que ha sido aprobado por ésta; pero se trata de una simple presunción basada más en una convención útil que en argumentos racionales. El único criterio razonable del que son partidarios los utilitaristas, y que consiste en tener en cuenta las preferencias individuales y en partir de ellas, se topa con todas las dificultades inherentes al cálculo de las preferencias y a la manera de sumarlas en las que se debate sin solución aparente la teoría de las decisiones racionales.

El criterio más adecuado para distinguir el poder político de otras formas de poder, y, por consiguiente, para delimitar el campo de la política y de sus correspondientes acciones, es el que atiende a los medios de los que las diferentes formas de poder se sirven para obtener los efectos deseados: el medio del que se sirve el poder político, si bien en última instancia (a diferencia del económico y del ideológico), es la fuerza. El poder económico se vale de la posesión de bienes necesarios o asumidos como tales en una situación de escasez para inducir a los que no los poseen a adoptar un cierto comportamiento, por ejemplo, la realización de un trabajo útil para la colectividad. En cualquier sociedad donde hay propietarios y no propietarios, el poder de los primeros deriva de que el disponer de manera exclusiva de un bien hace posible que los no propietarios trabajen para el propietario bajo las condiciones impuestas por él. El poder ideológico se basa en la posesión de ciertas formas de saber inaccesibles para la mayoría, de doctrinas, conocimientos, incluso sólo de información o de códigos de conducta, para ejercer una influencia en la conducta ajena e inducir el comportamiento del grupo para actuar de una forma en lugar de otra. De esta condición proviene la importancia social de quienes saben, sean éstos los sacerdotes de las sociedades tradicionales, sean los literatos, los científicos, los técnicos, los llamados intelectuales en las sociedades secularizadas: mediante los conocimientos que difunden y los valores que predican se efectúa el proceso de socialización que, al inducir la cohesión de

grupo, permite a una comunidad sobrevivir. En la medida en que el poder político se distingue por el uso de la fuerza, se erige como el poder supremo o soberano, cuya posesión distingue en toda sociedad organizada a la clase dominante. En las relaciones interindividuales, a pesar del estado de subordinación que la expropiación de los medios de producción genera en los expropiados, a pesar de la adhesión pasiva a los valores transmitidos por parte de los destinatarios de los mensajes emitidos por la clase dominante, sólo la utilización de la fuerza física sirve para impedir la insubordinación y para domar cualquier forma de desobediencia. De la misma manera, en las relaciones entre grupos políticos independientes el instrumento decisivo que un grupo tiene para imponer su voluntad a otro es el empleo de la fuerza, es decir, la guerra.

A esta caracterización del poder político se vincula, aunque no de manera expresa, la famosa definición que Carl Schmitt dio de la política, de conformidad con la cual la esfera de la política coincide con la esfera en la que se desenvuelven las relaciones amigo-enemigo y, en consecuencia, la acción política está orientada a agregar a los amigos o a disgregar a los enemigos. En cuanto el poder político es definido como el poder que se sirve en última instancia de la fuerza física para alcanzar los efectos deseados, se trata del poder del que se echa mano para resolver los conflictos que de no solucionarse acarrearían la disgregación interna de la comunidad política, la desaparición de los «amigos», su supresión desde el exterior, y el predominio de los «enemigos». Así, la expresión más distintiva de la política es la guerra en cuanto expresión máxima de la fuerza como medio para solucionar los conflictos.

2. *Política y sociedad*

Toda acción política es una acción social en el doble sentido de acción interindividual y de acontecimiento grupal; pero no toda acción social es política. La política es una de las grandes categorías en las que se divide el universo social, aquella en la que tienen lugar las relaciones entre individuos, se forman grupos de sujetos y se desarrollan relaciones entre grupos. La distinción del poder político con respecto al económico y al ideológico permite delimitar la esfera de las relaciones y de los grupos políticos con respecto a las dos esferas vecinas (aunque las fronteras son flexibles) de las relaciones y de los grupos económicos y de las relaciones y de los grupos ideológicos. Esta delimitación es producto de una lenta transformación histórica. en una sociedad primitiva, las diversas formas de agregación so-

cial y de los respectivos poderes no se alcanzan a distinguir con claridad. Aún en el pensamiento griego, al que es preciso remitirse siempre porque se ubica en el origen de la reflexión política de la tradición occidental, la distinción no es tan tajante: cuando Aristóteles al inicio de la *Política* dice que el hombre es un animal político, pretende decir que el hombre no puede vivir más que en sociedad, a diferencia de otros animales, hasta el punto de que santo Tomás, que vivió en una época en la que ya se había dado la distinción entre dos sociedades, la religiosa y la política, traduce «animal *politicum et sociale*». Los griegos conocieron la distinción entre la esfera social a la que pertenece la política y la esfera individual a la que pertenece la ética, entre la vida activa que tiene lugar en la sociedad y la vida contemplativa que atañe al sujeto. No se preocuparon, a diferencia de toda la tradición de pensamiento político postclásico, de la distinción de los diferentes ámbitos de la esfera social, en los que sólo el que corresponde a la política asume una connotación específica. Cuando Aristóteles habla de las sociedades parciales que nacen en la comunidad política para integrar individuos que pretenden alcanzar juntos propósitos de interés colectivo —como la asociación de los navegantes o la de los compañeros de armas o la de los banquetes—, lo hace en el capítulo sobre la amistad de sus lecciones de moral (que nos llegan bajo el título de *Ética Nicomaquea*), y las considera «partes de la comunidad política». El pensamiento antiguo tuvo frente a él una sola sociedad «perfecta» (el adjetivo es del propio Aristóteles), la *pólis*, o sea, la sociedad política propiamente dicha, que abraza a las sociedades menores y no encuentra ninguna otra sociedad fuera de sí; la república universal de los estoicos, a la que pertenecen los sabios, es un ideal de vida, no una institución; antes bien, es independiente de cualquier institución, y en ello consiste su universalidad. Sólo con el surgimiento del cristianismo, religión tendencialmente universal, y con la institucionalización de la sociedad religiosa que de ella emana, las *societates perfectae* se vuelven dos, la Iglesia y el Estado. De esta diferenciación nace el problema de su distinción, de la delimitación de sus respectivos poderes, el espiritual y el temporal: un problema a cuya solución se dedica incesantemente la doctrina política postclásica. El poder político debe competir continuamente con un poder diferente, poder que desde un principio afirmó su supremacía sobre las potestades terrenas bajo el principio *imperator intra ecclesiam, non supra ecclesiam* (el emperador está dentro de la Iglesia, no por encima de ella). De acuerdo con la doctrina que pasó a la historia con el nombre de doctrina gelasiana (por el papa Gelasio I):

> *Duo sunt quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas.* [Son dos principalmente los regímenes de este mundo: la autoridad sacra de los pontífices y la potestad regia.]

Se vuelve *communis opinio* la distinción entre la *vis directiva* (poder de dirigir), prerrogativa de la Iglesia, y la *vis coactiva* (poder de constreñir), prerrogativa del poder político. Al oponerse a la potestad espiritual y sus pretensiones, los defensores y los detentadores de la potestad temporal intentaron atribuirle al Estado el derecho y el poder exclusivos de ejercer en un territorio específico y sobre los habitantes de ese territorio la fuerza física, dejando a la Iglesia el derecho y el poder de enseñar la verdadera religión y los preceptos de la moral, salvaguardar la doctrina de los errores y dirigir a los individuos hacia la conquista de los bienes espirituales, el primero de todos la salvación del alma. El poder espiritual emplea medios de coacción psicológica aun cuando utiliza amenazas de penas y promesas de premios, ya que se trata de penas y premios cuya ejecución es pospuesta para la otra vida; el poder político se vale de la fuerza física, y lo hace no sólo para castigar a los transgresores de las leyes que emite, sino también para castigar a los herejes (el llamado brazo secular).

El proceso de secularización que deriva de la ruptura de la unidad religiosa producida por la Reforma y del nacimiento de la ciencia moderna (obra de la triunfante concepción mecanicista, ya no teleológica, del mundo), no cambia en absoluto la relación entre la esfera política y la religiosa, antes bien, la reafirma y la profundiza. De la pluralidad de las corrientes religiosas (Iglesias constituidas y sectas no conformistas) viene la petición, propia de una sociedad secularizada, de la tolerancia religiosa, que se resuelve práctica e institucionalmente en la defensa garantizada en términos jurídicos de la libertad de conciencia y de culto con respecto al poder político y, en consecuencia, en la fijación de un límite preciso al poder coactivo propio del Estado. La exigencia de libertad religiosa, que es una forma típica de libertad frente al Estado, se extiende a la libertad de pensamiento y de opinión en general, y en particular a la opinión política; a su vez, la libertad de pensamiento y de opinión se afirma con la libertad de prensa. En el ejercicio de todas estas libertades se constituye el sector moderno de los librepensadores, de los escritores independientes, de los formadores de opinión pública, de los *philosophes*, en definitiva, de los «intelectuales», que sustituyen paulatinamente a los sacerdotes de las religiones tradicionales en la práctica del poder ideológico, es decir, en el

ejercicio del poder de persuadir o disuadir, de orientar a las mentes o de entusiasmar a las almas, en pro o en contra del poder político constituido, desde la cátedra, por medio de escritos, mediante periódicos, discursos y cualquier otra forma de comunicación directa o indirecta. No menos que los profetas religiosos, que el clero de las Iglesias, o que los inspiradores de las sectas, los ideólogos que tuvieron que ver con el movimiento iluminista y posteriormente con los movimientos socialistas del siglo pasado forman un segmento autónomo del de los políticos, salvo cuando ellos mismos se transforman en políticos, dando vida a partidos que libran batallas políticas para derrocar o conservar un determinado orden estatal. Pero una autonomía relativa de la esfera intelectual, en la que se elaboran los instrumentos del consenso o del disenso, ahora se ha vuelto un hecho constante de las sociedades intelectual y políticamente más avanzadas. Esto no niega que en la época contemporánea no haya reaparecido el monopolio del poder ideológico por parte del poder político en aquellos tipos de Estado que, precisamente por la supresión de la dialéctica entre la esfera donde se elaboran las ideas y la esfera en la que es practicado el monopolio de la fuerza legítima, son llamados «totalitarios». Pero se trata de regímenes que, en referencia al proceso de formación de las sociedades pluralistas nacidas en la época de la secularización, van contra la corriente porque suprimen las diversas esferas relativamente autónomas (incluso la económica) que representan el terreno en el que se forma y desarrolla la democracia.

Al lado y más allá de la separación entre la esfera religiosa y genéricamente espiritual, y la esfera política, la época moderna conoce otra forma de delimitación de la política, la que nace de la gradual emancipación del poder económico frente al poder político. En la sociedad feudal los dos poderes son indisolubles: quien detenta el poder político también es el propietario de los bienes en los que se funda su poder de regidor de hombres, sea el Rey, sean los feudatarios. El poder sobre las cosas comprende también el poder sobre los hombres, y éste pasa a través del poder sobre los objetos. Más adelante, ya formado el gran Estado territorial moderno, el *imperium* del soberano (el mando propiamente político cuyos destinatarios son los seres humanos) jamás es disociado totalmente del *dominium* (el poder sobre las cosas): el Estado patrimonial es el Estado en el que el soberano detenta el territorio de la nación como su propiedad, en la forma de *dominium eminens* o propiedad originaria de la que brotan las propiedades de los individuos, y que se manifiesta por ejemplo en el derecho de expro-

piación por causa de utilidad pública. Esta confusión permanece hasta el grado de que un derecho específicamente privado como el de la sucesión hereditaria continúa teniendo vigencia no sólo para los bienes, sino también para la transmisión del poder político y de las funciones estatales. Desde otro punto de vista, la yuxtaposición entre poder económico y poder político también puede ser representada como una especie de confusión entre derecho público y derecho privado, como el efecto de una concepción privatista de lo público que impide separar tajantemente los intereses privados del interés del Estado. Con la formación de la clase mercantil burguesa que lucha contra los vínculos feudales y en favor de la libertad de mercado, primero dentro del país y después fuera de él, la sociedad civil, como sede de relaciones económicas que obedecen a leyes naturales objetivas y que deberían imponerse a las leyes fijadas por el poder político (precisamente la doctrina fisiocrática), considerándose regulada por una racionalidad espontánea (precisamente la doctrina del mercado y de la mano invisible de Adam Smith y de los economistas clásicos), pretende deshacerse del abrazo mortal del Estado y, como esfera autónoma que tiene sus propias leyes de formación y desarrollo, se presenta como límite al ámbito de competencia del poder político, e incluso tiende a restringirlo cada vez más a sus funciones meramente protectoras de los derechos de los propietarios y represivas de los delitos contra la propiedad. De aquí deriva la doctrina de acuerdo con la cual el Estado que gobierna mejor es el que gobierna menos, conocida hoy como la doctrina del «Estado mínimo», que forma el núcleo fuerte y resistente, y por ello siempre actual, del pensamiento liberal desde finales del siglo XVIII hasta nuestros días.

Como la emancipación de la esfera religiosa frente a la política dio pie, por lo menos en una primera época, a la tesis de la preponderancia de la primera sobre la segunda, en ese sentido, la independización de la esfera económica con respecto a la política tiene como consecuencia la afirmación de la subordinación del poder político al económico. Tal afirmación se volvió patrimonio del pensamiento político del siglo pasado mediante la conocida tesis marxista según la cual las instituciones políticas y jurídicas son la superestructura con relación a la base de las relaciones económicas. Pero su origen debe buscarse en el pensamiento de los economistas clásicos, y más en general en todo el pensamiento liberal de acuerdo con el cual el sistema político tiene la función exclusiva de permitir el desarrollo natural del sistema económico y está férreamente con-

dicionado por éste. La diferencia entre la doctrina de los economistas clásicos, que se ubica en los cimientos del Estado liberal-burgués, y la doctrina marxista, que se localiza en la base de la crítica de ese mismo Estado, radica en el diferente juicio de valor sobre la forma de producción capitalista, un diferente juicio que tiene consecuencias políticas de signo distinto: por una parte, el desarrollo de la sociedad capitalista; por otra, su negación.

3. *Política y moral*

Una vez delimitada conceptual e históricamente la esfera de la política con respecto a la espiritual y la económica, se presenta el problema no menos clásico de las relaciones entre política y moral. No obstante, es necesario aclarar de inmediato que se trata de un problema localizado en un plano completamente diferente de los hasta aquí tratados, porque se plantea en la perspectiva deontológica, o del deber ser, y no en la ontológica, o del ser. Dicho en términos más sencillos: una cosa es plantearse la pregunta sobre cuál es el espacio que ocupa la acción política en el universo social o de las acciones interindividuales y de grupo, una incógnita que se despeja en la determinación de la naturaleza de la acción política, y otra cosa es interrogarse sobre cómo debe conducirse quien actúa políticamente, si hay reglas de conducta que distinguen la acción política de otras formas de comportamiento. También éste es un problema que versa sobre la llamada autonomía de la política; pero es una autonomía, en el caso que logre demostrarse, que tiene que ver no con su esfera de aplicación, sino con el sistema normativo al que obedece. Por ello, se llama autonomía de la política al reconocimiento de que el criterio con base en el cual se estima buena o mala una acción comprendida en el concepto de política es diferente de la pauta con base en la cual se juzga buena o mala una acción moral. A fin de cuentas, estamos ante el problema que generalmente se plantea en los siguientes términos: una conducta que es considerada obligatoria en moral ¿es igualmente obligatoria en política (o mejor dicho, para la persona que efectúa una acción política, una acción en el ámbito de la esfera de la política o del ejercicio del poder político)? O, al revés, lo que es lícito en política ¿lo es también en moral? Dicho de otro modo: ¿pueden existir acciones morales que sean no políticas o apolíticas, y acciones políticas que sean no morales o amorales?

Se considera que en su forma más aguda, este problema nació con la formación de los grandes Estados territoriales modernos, en

los que mediante la conducta de los detentadores del poder la política se muestra cada vez más como el lugar en el que se desenvuelve la voluntad de poder, un teatro mucho más vasto y, por tanto, más visible que el de las escaramuzas urbanas y de los conflictos de la sociedad feudal. No por casualidad el primer escritor político que presenta con claridad el problema es Nicolás Maquiavelo, que escribe su tratado sobre el príncipe al inicio de un siglo durante el cual tiene lugar el gran conflicto entre Francia y el Imperio y estallan las guerras de religión que desangraron a Europa a lo largo de muchas décadas. En el ya citado capítulo XVIII de *El Príncipe*, Maquiavelo se plantea el problema de si el hombre de Estado se halla obligado a respetar los pactos. El que los pactos deben ser observados, y las promesas cumplidas, es un principio fundamental de la moral. Maquiavelo no tiene dudas sobre el particular, pero advierte que los príncipes que tuvieron en poco aprecio ese principio realizaron «grandes cosas». ¿A qué están llamados los príncipes (donde por «príncipe» se entiende en general cualquier detentador del sumo poder político)?, ¿a cumplir los pactos o a «realizar grandes cosas»? Y si por respetar los pactos no logran hacer grandes cosas, ¿pueden ser considerados buenos políticos? Si para ser considerados buenos príncipes deben violar las normas de la moral, ¿de ello no se desprende que moral y política no coinciden, por lo menos desde el punto de vista del criterio sobre lo que está bien y lo que está mal? En conclusión, en el mismo capítulo Maquiavelo expone claramente su pensamiento allí donde afirma que para juzgar sobre la bondad o maldad de una acción política es preciso mirar el fin (en otras palabras, el resultado de la acción), y formula la siguiente máxima: «Procure, pues, un príncipe ganar y conservar el Estado, que los medios siempre serán considerados honorables y loados por todos». En suma, ¿cuál es el fin del hombre político? La victoria contra el enemigo y la conservación del Estado así conquistado. Para lograr este fin debe emplear todos los medios adecuados. Entre estos medios adecuados, ¿se incluye también el no respetar los pactos? Pues bien, el no observar los pactos se convierte para él en una conducta no sólo lícita, sino obligatoria. Se remonta a estas páginas la máxima que presidiría la acción política y la distinguiría de la acción moral: el fin justifica los medios.

Esta máxima se volvió el núcleo principal de la llamada doctrina de la razón de Estado, según la cual, la política tiene sus razones y, por tanto, sus justificaciones, que son diferentes de las razones y, en consecuencia, de las justificaciones, que naturalmente son diver

sas de aquellas del individuo que actúa con miras a sus propios intereses. Es como decir que en virtud del interés colectivo el político puede hacer lo que no le está permitido al individuo o, si se quiere, la moral del político no corresponde con la de aquél. Cosme de Medicis solía decir, como repite Maquiavelo, que los Estados no se gobiernan con padrenuestros. Un maquiavélico como Gabriel Naudé, autor de un conocido tratado sobre la razón de Estado titulado *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado* (1639), escribió, citando a Charron, que «la virtud y la bondad de los gobernantes transitan un camino diferente de aquel del hombre común: en efecto, sus vías son más amplias y libres, para equilibrar la grande, pesada y peligrosa responsabilidad que carga sobre sus espaldas»[3]. Uno de los episodios más atroces de las guerras de religión es la noche de san Bartolomé (del 23 al 24 de agosto de 1572). Aun reconociendo que la masacre fue condenada por muchos, escribe: «Así y todo, yo no tengo empacho en afirmar que esta empresa fue más que oportuna, notable y justificada por motivos más que suficientes»[4]. ¿Cuáles son las razones más que suficientes? Evidentemente son razones de Estado, motivos que justifican una acción, la más perversa de las acciones, en vista de un fin, que también en este caso es la conservación del Estado.

Del despiadado análisis hecho por Maquiavelo y por los escritores políticos que tratan sobre la conducta de los hombres de Estado, con frecuencia ostensiblemente opuesta a las reglas de la moral común y corriente, nace uno de los temas más discutidos de la filosofía política: la explicación y justificación de esta contradicción. De ello se han dado principalmente dos versiones. La primera es la que explica y justifica la contradicción con base en la diferencia entre regla y excepción: las reglas morales, sea que estén basadas en una revelación divina, como los diez mandamientos y los preceptos evangélicos, sea que se apoyen en argumentos racionales o históricos, ciertamente son universales, en cuanto valen para todos los tiempos y hombres; pero no son absolutas, en el sentido de que no valen en todos los casos, admiten excepciones y, en consecuencia, en casos determinados y determinables pueden admitir

3. G. Naudé, *Considerazioni politiche sui colpi di Stato* (1639), Boringhieri, Torino, 1958, p. 47. De la misma obra existe una nueva edición a cargo de A. Piazzi, Giuffrè, Milano 1992, donde el pasaje citado se encuentra traducido de distinta forma, p. 131 [trad. cast. de C. Gómez Rodríguez, *Consideraciones políticas sobre los golpes de Estado*, Tecnos, Madrid, 1998].

4. *Ibid.*, p. 108 [en la nueva edición, p. 194].

una derogación. Las acciones de los políticos, ostensiblemente contrarias a la moral común, podrían comprenderse y justificarse como derogaciones debidas a situaciones excepcionales. Una respuesta de este tipo al viejo problema del contraste entre moral y política permite mantener firme la idea de que no hay dos morales, una pública y una privada, una válida para los individuos y otra para los Estados, sino que la moral es una sola, válida para todos, salvo casos especiales en los que es lícito lo que en general está prohibido no sólo para los Estados, sino también para los individuos. Si la distancia entre la conducta apegada a la moral común y la conducta que la viola por circunstancias excepcionales es más evidente en la esfera política, ello se debe solamente al hecho de que la acción política es más visible que la privada y, al mismo tiempo, a que está más expuesta a la excepcionalidad de las circunstancias que justifican la inobservancia. Estas circunstancias se resumen en la categoría general del estado de necesidad, que sirve como justificación de una acción que de otra manera sería delictuosa y punible tanto para el individuo común como para el hombre público. Por «estado de necesidad» se entiende la condición en la que un sujeto, sea el individuo que actúa en razón de sus intereses particulares, sea el hombre político que lo hace en nombre y por cuenta de una colectividad, no puede dejar de hacer lo que hace, esto es, no tiene alternativa. Todas las normas, sean morales, jurídicas o de la costumbre, se refieren solamente a las acciones posibles, las que pueden ser realizadas o no a discreción del sujeto. Cuando el agente se encuentra en una situación en la que una determinada acción es necesaria, en el doble aspecto de no poder dejar de hacerla (necesidad propiamente dicha) o de no poder hacerla (o imposibilidad), cualquier norma que obliga o prohíbe una acción diferente es impotente del todo. Se dice que la necesidad no tiene ley: y no la tiene porque es más fuerte que cualquier ley. La propia máxima «el fin justifica los medios» puede ser incluida en el principio de la inobservancia por razones de necesidad. Si es verdad que efectivamente en una determinada situación hay un solo medio para conseguir un fin, y éste debe ser alcanzado, la realización del medio se vuelve una cuestión necesaria con respecto a la cual el sujeto no tiene de dónde escoger y, por tanto, no es libre de actuar siguiendo el precepto moral que le impondría una conducta diferente. La máxima maquiavélica tan mal reputada representaría, siguiendo esta interpretación, no tanto la imposibilidad de reducir la política a la órbita de la moral cuanto la mayor ampliación de las obligaciones que la conducta política, dada la mayor relevancia del fin, encuentra en su

camino, y en definitiva la mayor frecuencia de las acciones necesarias y como tales excluidas del imperativo de observancia de las normas morales.

La segunda explicación (que al mismo tiempo es una justificación) de la contradicción es por completo diferente: la distancia entre moral y política no depende de la relación regla-excepción, sino de la existencia de dos verdaderas morales, cuya diversidad reposa en dos diferentes criterios de evaluación, incompatibles entre sí, de la bondad o maldad de las acciones. Max Weber fue quien captó mejor que nadie este contraste al distinguir entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad. Quien se conduce movido por la primera estima que su deber consiste en respetar algunos principios de conducta planteados como absolutamente válidos, con independencia de las consecuencias que de ellos puedan derivarse. Quien se comporta según la segunda considera haber cumplido su deber si logra obtener el resultado que se proponía. En términos más sencillos, toda acción puede ser evaluada partiendo de unos principios dados, como son las reglas de la moral universal, y juzgada buena si los respeta, mala si los viola. Pero puede ser evaluada a partir de las consecuencias y justificada como buena si tiene éxito, y mala, si fracasa. En el primer caso, la acción es calificada con base en algo que está antes de la acción; en el segundo, con base en algo que está después. Considerando que los dos criterios son diferentes, una acción buena de conformidad con el primer criterio puede ser mala a partir del segundo, y viceversa. Si tomo como criterio de juicio una regla universal como la de «no matarás», el asesinato de un hombre es ilícito (salvo que se trate de un caso en el que se pueda hacer valer el estado de necesidad). Si en cambio parto de la idea de que la acción debe ser juzgada por su resultado, el asesinato del tirano (el llamado tiranicidio, sobre cuya licitud el debate se ha extendido a lo largo de muchos siglos y de ninguna manera se ha apagado todavía hoy) puede ser considerado lícito (para algunos incluso obligatorio). Quien considera la pena de muerte desde el punto de vista de la ética de los principios, con base en la cual no se debe matar, debería coherentemente proponer su abolición (a menos que la justifique como excepción a la regla); quien la considera desde el punto de vista de sus efectos (el principal efecto que justifica la pena es su fuerza intimidatoria), se inclina a mantenerla allí donde existe y a reproponerla allí donde ha sido abolida, si logra demostrar que disuade al delincuente en potencia más que cualquier otra pena. Este contraste entre dos diferentes evaluaciones de nuestras acciones nos acompaña en la vida cotidia-

na y constituye una razón fundamental de los conflictos morales, que, a diferencia de lo que se cree, no dependen de la incompatibilidad de dos normas, sino de la diferencia entre dos criterios. Por ejemplo: una norma de la moral común me obliga a no mentir, pero ¿si al decir la verdad traiciono a un amigo?

No hay explicación más clara y justificación más convincente de la contradicción entre moral y política que la constatación de la existencia de dos morales en razón de dos diferentes modos de juzgar la misma acción según si adoptamos el punto de vista de los principios o el de los resultados. Ahora bien, lo que pone en contraste la conducta del hombre político con la moral común es su inspiración en la ética de los resultados, en lugar de la de los principios. La bondad de una acción política se juzga por el éxito, y se califica como buen político al que logra obtener el efecto deseado. Pero la capacidad de obtener el efecto deseado, ¿no es la virtud del político precisamente en el sentido maquiavélico de la palabra? Entonces, más que de inmoralidad o de amoralidad de la política, o de impoliticidad o apoliticidad de la moral, se debería hablar de dos universos éticos que se mueven de acuerdo con criterios diferentes de evaluación de la acción según las diferentes esferas en las que los individuos actúan. De estos dos universos éticos son representantes ideales (en la práctica puede haber confusiones y yuxtaposiciones) dos personajes diferentes que actúan en el mundo por vías destinadas casi siempre a no coincidir: por una parte, el hombre de fe por sus profundas convicciones, el profeta (piénsese en la figura del profeta desarmado ridiculizada por Maquiavelo), el moralista, el sabio que contempla la ciudad celestial como una meta ideal aunque sabe que no es de este mundo; por otra, el líder, el hombre de Estado, el gobernante previsor, el fundador de Estados, el «héroe», como lo llamaba Hegel, al que le está permitido usar incluso la violencia para imprimir al curso de la historia universal la dirección que él fuertemente desea.

4. *Política y derecho*

Mientras el problema de la relación entre las esferas política y económica es un problema de delimitación de campos, que aquí ha sido reconstruida como delimitación de dos esferas de ejercicio del poder a través de diferentes medios, y la cuestión de la relación entre moral y política es un problema de distinción entre dos criterios de valoración de las acciones, el problema de la relación entre política y derecho es un asunto muy complejo de interdependencia

recíproca. Cuando por derecho se entiende el conjunto de las normas, u orden normativo, en el que se desenvuelve la vida de un grupo organizado, la política tiene que ver con el derecho desde dos puntos de vista: en cuanto la acción política se lleva a efecto a través del derecho, y en cuanto el derecho delimita y disciplina la acción política.

Bajo el primer aspecto el orden jurídico es producto del poder político. Donde no hay poder capaz de hacer valer las normas impuestas por él recurriendo en última instancia a la fuerza, no hay derecho. En rigor, se trata del derecho positivo y no del derecho natural, que es llamado así en un sentido muy diferente e impropio; del derecho como es entendido por el positivismo jurídico, por la doctrina según la cual no hay otro derecho que el existente, directa o indirectamente reconocido por el poder político. Como principio fundamental del positivismo jurídico se puede asumir la máxima hobbesiana: «No es la sabiduría, sino la autoridad, la que hace la ley». El mismo Hobbes comenta la máxima con las siguientes palabras, que no podrían ser más claras: «Por leyes entiendo leyes vivas y armadas [...] No es, pues, la palabra de la ley, sino el poder de quien tiene la fuerza de una nación lo que hace efectivas las leyes»[5]. El partidario resuelto y coherente del positivismo jurídico, al contrario que los simpatizantes del derecho natural, explica las razones por las que para los juristas sólo al derecho positivo (nunca el derecho natural) se le puede denominar con corrección derecho. Así, a diferencia de las normas del derecho positivo, que son puestas por una autoridad humana, las normas del derecho natural son válidas no porque sean efectivamente aplicadas, sino porque son consideradas justas en cuanto derivan de la naturaleza e indirectamente de la razón o de la voluntad divina.

Desde esta perspectiva, en la cual el derecho es producto del poder, el vínculo entre el poder político y el derecho es simple: una vez definido el orden jurídico, entendido exclusivamente como derecho positivo, como orden coactivo, es decir, como conjunto de normas hechas valer contra los transgresores incluso recurriendo a la fuerza —y en ello se hace consistir generalmente la diferencia entre el derecho y la moral, entre el derecho y la costumbre—, la existencia del orden jurídico depende de la existencia de un poder político definido, precisamente como ha sido definido aquí, como

5. Th. Hobbes, *A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Law of England* (1681) [trad. cast. de M. Á. Rodilla, *Diálogo entre un filósofo y un jurista y escritos autobiográficos*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 10].

el poder cuyo instrumento característico de aplicación es la fuerza física. Empero, una vez reducido todo el derecho a derecho positivo, a un derecho cuya validez depende únicamente de la presencia de una fuerza capaz de hacerlo valer contra cualquier miembro del grupo, hay que afrontar la vieja y siempre recurrente objeción: ¿cómo se distingue una comunidad jurídica, como es el Estado, de una banda de ladrones?, ¿la norma del derecho del mando de un truhán?, ¿la disposición del legislador de la intimidación del bandido: «la bolsa o la vida»? Tal dificultad no existe para el iusnaturalista, para quien una norma puede ser considerada válida sólo si también es justa, si se apega a los principios éticos cuya validez no depende de la autoridad que tiene el derecho de ejercer el poder coactivo. Pero ¿para quién considera que el derecho solamente es la norma puesta por una autoridad que tiene el poder de hacerla respetar recurriendo en última instancia a la fuerza? ¿Cómo? ¿Una banda de pillos no es también un orden coactivo? Dicho de otro modo: una vez reducido el derecho a producto de un poder capaz de imponer reglas de conducta coactivamente, ¿cómo se puede evitar todavía la reducción del derecho a puro y simple poder, el orden jurídico a orden basado exclusivamente en el derecho del más fuerte? No se pueden exponer los términos del problema de manera más ilustrativa que trayendo a colación un célebre fragmento de san Agustín:

> ¿Qué otra cosa son los reinos, sino inmensos latrocinios?, ¿qué son sino unos reinos pequeños? Porque también éstos son una gavilla de hombres que se rigen por el mando de su príncipe, unidos por pacto de asociación, en la que la presa se divide en la proporción convenida. Este mal, si crece con la agregación de tanta gente perdida, y llega al grado de tener lugares y constituir sedes y ocupar ciudades y someter pueblos, toma el nombre de reino que manifiestamente le otorga no la codicia dejada sino la impunidad añadida[6].

Para san Agustín, y para todos aquellos que no se resignan a considerar el derecho únicamente como el producto de la voluntad dominante, esto es, que distinguen una comunidad política de una banda de ladrones, la diferencia se encuentra en la correspondencia o no de las leyes con el ideal de justicia. Pero ¿qué es la justicia?, ¿existe una idea universal de justicia que permita establecer exactamente esta línea divisoria?, ¿los principios de justicia, como el de

6. San Agustín, *De civitate Dei* IV, 4 [trad. cast. de L. Riber, *La ciudad de Dios*, CSIC, Madrid, 1992, vol. II, pp. 85-82].

«dar a cada uno lo suyo» o bien, «que cada uno haga aquello que le corresponde», no son meramente formales y, por consiguiente, puede atribuírseles cualquier contenido?, ¿quién decide en cada caso cuál es el contenido específico, sino el que tiene el poder de tomar decisiones que valen coactivamente para todos, es decir, una vez más, el detentador del poder político?

Aquí interviene otro criterio de distinción: entre poder legítimo e ilegítimo. Y es en este momento cuando la relación entre derecho y política se invierte: ya no es el poder político el que produce el derecho, sino el derecho el que justifica el poder político. Al problema del fundamento de legitimidad del poder pueden dársele diversas respuestas, mas queda el hecho de que a la noción de legitimidad se recurre siempre que se necesita dar una justificación distinta al poder político, para distinguirlo como poder jurídicamente fundado, de la que se da a los poderes de hecho. Hasta este momento el poder político ha sido definido siempre en relación con las otras formas de poder, de las cuales las dos principales son el poder económico y el poder ideológico, y respecto al fundamento ético que lo inspira. Ahora entra en escena otra distinción, aquélla entre poder de derecho y poder de hecho. Existe un principio general de filosofía moral, según el cual mientras toda mala conducta debe ser justificada, no ocurre lo mismo con la buena. Por ejemplo, no tiene ninguna necesidad de justificar su conducta quien desafía la muerte para salvar a un hombre en peligro, pero en cambio, la necesita quien lo deja morir. El autor de un conocido libro sobre el poder y su justificación ha escrito: «Entre todas las desigualdades humanas, ninguna tiene tanta necesidad de justificarse ante la razón como la desigualdad establecida por el Poder»[7]. Sólo la referencia a un principio de legitimación hace del poder de imponer obligaciones un derecho, y de la obediencia de la imposición por parte de los destinatarios un deber, transformando una relación de mera fuerza en un vínculo jurídico. Rousseau ha escrito: «El más fuerte no es nunca bastante fuerte para ser siempre el señor, si no transforma su fuerza en derecho y la obediencia en deber»[8].

Un poder puede considerarse legítimo cuando quien lo detenta lo ejerce con justo título, y el poder es ejercido con justo título sólo

7. G. Ferrero, *Pouvoir*, Brentano's, New York, 1942 [trad. cast. de E. García, *El poder: los genios invisibles de la ciudad*, Tecnos, Madrid, 1998, p. 81].

8. J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale*, Einaudi, Torino, 1966, nuova ed., 1994 [trad. cast. de F. de los Ríos Urruti, *El contrato social*, Espasa-Calpe, Madrid, 1987, p. 34].

en la medida en que quien lo ejerce esté autorizado por una norma o un conjunto de normas generales que establecen en una determinada comunidad quién tiene el derecho de mandar y quiénes tienen y en qué circunstancias la obligación de obediencia. En una monarquía absoluta, por ejemplo, la norma fundamental que autoriza y en cuanto tal legitima el ejercicio del poder no es otra que la ley que establece el orden de sucesión al trono, a diferencia de un Estado parlamentario en donde es la Constitución, y más concretamente aquella parte de la Constitución que regula los poderes del parlamento, las relaciones entre el parlamento y el gobierno, etc., la que determina cuándo se está en presencia de un poder ejercido legítimamente. La autorización transforma el poder desnudo en autoridad: la diferencia entre autoridad y poder puede resolverse con la distinción entre poder de derecho (y por lo tanto legítimo) y poder de hecho. Autoridad es el poder autorizado, y sólo en cuanto tal capaz a su vez de atribuir a los otros sujetos la capacidad de ejercer un poder legítimo, en una cadena de sucesivas delegaciones de poder, de arriba hacia abajo en un grupo autocrático, de abajo hacia arriba en un grupo democrático, en una cadena que caracteriza el orden de cualquier grupo político complejo. Respecto a la máxima del positivismo jurídico, según la cual no es la sabiduría la que hace la ley sino la autoridad, la pregunta en torno a la legitimidad del poder conduce a la máxima opuesta, en virtud de la cual no sería el rey el que hace la ley, sino la ley la que hace al Rey o, en palabras de un juristas inglés del siglo XV, Henry Bracton (en la obra *De legibus et consuetudinibus Angliae*), convertida en máxima transmitida durante siglos: *Ipse autem rex non debet esse sub homine, sed sub Deo et sub lege, quia lex facit regem*. Pero, ¿qué significa que la ley haga al rey? Quiere decir que es rey, en sentido más amplio, es soberano legítimo, y por tanto tiene la autoridad y no solamente el poder del más fuerte, la del que gobierna sustentado por un poder que le ha sido atribuido por una ley superior a él mismo (que no puede modificar sino basándose en leyes superiores que prevean cómo se pueda modificar las propias leyes fundamentales).

A la objeción según la cual la legitimación que transforma un poder de hecho en un poder de derecho es una circunstancia no originaria sino derivada, y que al comienzo el poder que instituye un grupo político es siempre un poder de hecho como demuestran los casos extremos del usurpador dentro de un sistema autocrático, de la dictadura revolucionaria en la transición de un grupo autocrático a un grupo democrático, o de la dictadura contrarrevolucionaria en la transición de un grupo democrático a un grupo autocráti-

co, se puede responder que tanto las usurpaciones como las dictaduras son eventos temporales que dan vida a un sistema de poder duradero, si y sólo si el respectivo poder es institucionalizado, es decir, también regulado por el derecho. Se puede replicar que en este caso lo que transforma el poder de hecho en un poder de derecho no es tanto la institucionalización cuanto su continuidad, o lo que es lo mismo su duración, lo que los juristas llaman la «efectividad», en cuyo caso se trataría una vez más del poder que crea el derecho y no viceversa. Pero es un error grave en el cual caen continuamente quienes ven la compleja relación entre derecho y poder solamente desde el punto de vista del poder y no del derecho, el considerar que la continuidad de un poder exclusivo sobre un determinado territorio sea un mero hecho. Se trata, por el contrario, del resultado de una multitud de comportamientos orientados hacia la obediencia y la aceptación de las normas emanadas de los detentadores de poder, que no pueden ser explicados de manera determinista como si fuesen hechos naturales, sino que deben ser interpretados según sus motivaciones, entre las cuales está ciertamente la de la validez de las normas del sistema. Por lo demás, la mejor prueba de que legitimidad y efectividad no se identifican se encuentra en el proceso inverso al de la legitimación, aquel a través del cual un sistema de poder pierde su propia legitimidad. En el caso de una ocupación temporal del territorio por parte de un enemigo, la pérdida de efectividad del poder constituido no basta para determinar inmediatamente la pérdida de su legitimidad. Pero ¿por qué no basta? Porque la no efectividad no es un mero hecho observable, como se observa un hecho natural sino que es la consecuencia de una serie de comportamientos motivados, a cuyas motivaciones es necesario remontarse para juzgar el grado de legitimidad de un poder en una determinada situación histórica. Al igual que la efectividad presupone aceptación y obediencia, así la deslegitimación presupone rechazo y desobediencia: obediencia y desobediencia son comportamientos humanos orientados de los que efectividad o no efectividad son una consecuencia.

Hay, finalmente, otro aspecto de la relación entre poder y derecho que merece ser considerado: se trata del problema de la legalidad del poder que no se refiere tanto a quién tiene el derecho de gobernar, sino al modo en el que el poder de gobierno debe ser ejercido. Cuando se exige al poder que sea legítimo se hace referencia a que aquel que lo detente tenga el derecho de tenerlo. Cuando se invoca la legalidad del poder, se pide que quien lo detente lo ejerza no según su propio capricho, sino de conformidad con las

reglas establecidas y dentro de los límites de éstas. Lo contrario del poder legítimo es el poder de hecho, lo contrario del poder legal es el poder arbitrario. Toda la historia del pensamiento político occidental está surcada por la pregunta: «¿Es mejor el gobierno de las leyes o el de los hombres?». Desde Aristóteles, la respuesta va en el sentido de la primera alternativa del dilema «la ley no tiene las pasiones —dice Aristóteles— que necesariamente se encuentran en cada hombre» (*Política* 1286a). Por su origen, sea que haya derivado de la naturaleza de las cosas y que haya sido transmitida por la tradición o que haya sido descubierta por la sabiduría del legislador, la ley permanece en el tiempo como depósito de la sabiduría popular y de la sabiduría civil que impide los cambios bruscos, las prevaricaciones de los poderosos, la arbitrariedad del *sic volo sic iubeo* (así quiero y así lo mando). Desde la antigüedad clásica la idea de la primacía del gobierno de la ley se traslada al pensamiento jurídico medieval y de éste, al pensamiento moderno sin solución de continuidad, alcanzando su perfección en la doctrina del «constitucionalismo», según la cual, no existe ninguna diferencia entre gobernantes y gobernados en relación con el imperio de la ley, porque también el poder de los gobernantes está regulado por normas jurídicas (las normas constitucionales) y debe ser ejercido respetando estas reglas. Mientras el tema de la legitimidad sirve para distinguir el poder de derecho del poder de hecho, la cuestión de la legalidad siempre ha servido para distinguir el buen del mal gobierno, comenzando por un fragmento de Platón donde se lee que los gobernantes deben ser los «servidores de la ley», porque «allí donde la ley está sometida a los gobernantes y está privada de autoridad, se ve pronta la ruina de la ciudad; donde por el contrario la ley es señora de los gobernantes y éstos a su vez son sus esclavos, se ve la salvación de la ciudad». Por lo demás, ambos temas resaltan suficientemente la compleja relación entre política y derecho, por lo que un discurso sobre el concepto de la política no puede dejar de tener en cuenta esta variada interrelación con el concepto de derecho. De esta interrelación surgió la noción de «Estado de derecho», entendido no en sentido restringido como aquel Estado en el que el poder político está subordinado al derecho, sino como el propio destino de todo grupo político, que se distingue de cualquier otro grupo social por la existencia de un orden normativo, cuyas disposiciones, necesarias para la supervivencia del grupo, se hacen valer coactivamente.

[Traducción de José Fernández Santillán]

II. DEL PODER AL DERECHO Y VICEVERSA

1. El principal concepto que los estudios jurídicos y los políticos tienen en común es, en primer lugar, el concepto de poder. Como he frecuentado unos y otros por razón de mi docencia, sea de filosofía del derecho, sea de filosofía (o de ciencia) política, he tenido que constatar con cierta sorpresa que juristas y politólogos usan el mismo término, «poder», del que ni unos ni otros pueden prescindir, ignorándose entre sí casi por completo. En la inacabable literatura politológica sobre el concepto de poder raramente he encontrado una referencia a la teoría del derecho[1]. De igual modo, raramente, por no decir nunca, he llegado a encontrar en la teoría general del derecho una referencia a las mil variaciones sutiles y refinadas que sociólogos y politólogos han desarrollado sobre el concepto de poder en estos últimos treinta años[2]. Sin embargo, a juzgar por el estrechísimo nexo que los dos conceptos de derecho y de poder han tenido en la secular historia del pensamiento jurídico y político, de las dos formas de clausura la primera es más grave que la segunda. El nexo es estrechísimo tanto si por «derecho» se entiende el derecho en sentido objetivo, es decir, un conjunto de normas vinculantes que se hacen valer recurriendo en última ins-

1. Cito, por ejemplo, una recopilación de escritos sobre el poder, muy bien editada, *Power and Political Theory. Some European Perspectives*, compilado por Brian Barry (John Wiley, London, 1976), donde no aparece referencia alguna a obras jurídicas en el elenco de los «libros y artículos citados», ni siquiera a una obra conocidísima como la de H. L. Hart, *The Concept of Law*, OUP, Oxford, 1961 [trad. cast. de G. R. Carrió, *El concepto de derecho*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1990], basada por completo en la distinción entre normas que imponen deberes y normas que confieren poderes. Y no hace otra cosa la última obra que he podido ver sobre el tema: F. E. Oppenheim, *Political Concepts. A Reconstruction*, University of Chicago Press, Chicago, 1981 [trad. cast. de M.ª D. González Soler, *Conceptos políticos. una reconstrucción*, Tecnos, Madrid, 1987], cuya segunda y tercera parte se dedican al tema del poder y a sus diversas interpretaciones.

2. Salvo en la obra de Niklas Luhmann, de la que se puede ver *Macht*, Ferdinando Enke, Stuttgart, 1975 [trad. cast. de D. Rodríguez Mansilla, *Poder*, Anthropos/Universidad Iberoamericana, Barcelona/México, 1995]. Sin embargo, sobre el tema específico, cf. M. Reale, «Law and Power and their Correlation», en *Essays in Honor of Roscoe Pound*, Bobbs-Merrill, New York, 1962, pp. 238-270.

tancia a la coacción, como si se entiende el derecho en sentido subjetivo, al menos en una de sus innumerables acepciones. Respecto del derecho objetivo, el poder —entendido, según la definición más común, que se remonta a Bertrand Russell, como «producción de efectos queridos»— interviene sea en el momento de la creación, sea en el momento de la aplicación de las normas. En la teoría del derecho subjetivo, los juristas suelen llamar «poder» a una forma específica de situación subjetiva activa que consiste en la capacidad, atribuida a ciertos sujetos por el ordenamiento, para producir efectos jurídicos. La unificación de los dos conceptos o, mejor, de los dos usos de poder en el lenguaje jurídico se ha producido por obra de Kelsen, que, al insertar el derecho subjetivo, en sentido técnico y específico, en la teoría de las fuentes del derecho, cancela cualquier diferencia entre el poder del que siempre se ha hablado en el derecho público y el poder del que se habla en el derecho privado (que explica por lo demás la eliminación que la teoría pura del derecho realiza de la tradicional distinción entre derecho público y privado)[3].

Como consecuencia de que en el ámbito de la teoría general del derecho el campo de referencia del poder es la producción y la aplicación de normas jurídicas, norma jurídica y poder pueden ser considerados, y han sido de hecho más o menos conscientemente considerados, como cara y cruz de la misma moneda, con la consecuencia de que el problema de la relación entre derecho y poder, que es objeto de las presentes observaciones, puede ser visto bien desde el punto de vista de la norma, bien desde el punto de vista del poder. Cuál se considere la cara o la cruz depende de la perspectiva que se adopte. Para quienes se sitúan en el punto de vista del poder —como por larga tradición han hecho los escritores de derecho público para los que en principio está la soberanía, esto es, el sumo poder, el poder por encima del cual no hay ningún otro poder, de manera que el ordenamiento jurídico existe solamente si tiene por fundamento un poder capaz de mantenerlo con vida—, primero está el poder y después el derecho. Por el contrario, para un jurista como Kelsen, que lleva a sus últimas consecuencias la reducción

3. De este problema me he ocupado más ampliamente en dos artículos, «Kelsen e il problema del potere» y «Kelsen e il potere giuridico», en la actualidad incluidos ambos en la recopilación de mis trabajos titulada *Diritto e potere. Saggi su Kelsen*, ESI, Napoli, 1992 [hay trad. cast. del segundo, a cargo de R. A. Guibourg, en AA.VV., *El lenguaje del Derecho. Homenaje a Genaro R. Carrió*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1983].

del Estado a ordenamiento jurídico iniciada por los escritores de derecho público de la segunda mitad del siglo pasado, para quienes el Estado no es otra cosa que el conjunto de las normas que resultan efectivamente observadas en un determinado territorio, primero está el derecho y luego el poder.

Por lo demás, que se trata sólo de dos puntos de vista distintos, que no suprimen el nexo indisoluble entre los dos conceptos puede ser demostrado por el hecho de que el problema fundamental de los teóricos de la soberanía ha sido siempre el de presentarla no como un poder desnudo, como un poder de hecho, sino como un poder de derecho, es decir, como un poder que también resulta autorizado y regulado, al igual que los poderes inferiores, por una norma superior, sea de origen divino, sea una ley natural, sea, en fin, una ley fundamental (hoy diríamos constitucional) derivada de la tradición o del derecho consuetudinario. El problema fundamental del normativista, por el contrario, es el de mostrar que un ordenamiento normativo puede ser considerado derecho positivo sólo si existen en distintos niveles órganos dotados de poder en condiciones de hacer respetar las normas que lo componen. El poder sin derecho es ciego, pero el derecho sin poder es vacuo. Y así como el derecho público tradicional, que partía del poder, ha perseguido siempre al derecho para lograr distinguir el poder de hecho del poder legítimo, así también la teoría normativa del derecho —según Kelsen enseña— ha tenido que perseguir al poder para lograr distinguir un ordenamiento jurídico sólo imaginado de un ordenamiento jurídico efectivo. En otras palabras, para la primera el nudo por desatar el de la legitimidad del poder, para la segunda, el de la efectividad del sistema normativo.

Para ilustrar esta contraposición entre los dos puntos de partida, que por lo demás conduce al mismo punto de llegada, recurriré a dos escritores cuya autoridad en el campo de los estudios de teoría del derecho y del Estado está fuera de discusión, Weber y Kelsen[4]. El primero parte de la distinción fundamental entre poder de hecho (*Macht*) y dominación legítima (*Herrschaft*), y llega a la conocida teoría de las tres formas de dominación legítima. Por el contrario, el segundo parte de la presuposición del ordenamiento jurídico como esfera del *Sollen*, como conjunto de normas que son

4. Al problema de las relaciones entre Weber y Kelsen he dedicado un ensayo específico, ahora comprendido en la recopilación citada en la nota 3.

válidas con independencia de su eficacia y llega poco a poco a considerar la relevancia, para la plenitud de su teoría, del problema del poder jurídico (*Rechtsmacht*)[5], porque sólo a través del ejercicio de poder en sus distintos niveles un ordenamiento de normas válidas se torna también efectivo y sólo un ordenamiento que sea efectivo además de válido (en sentido formal) puede ser considerado un ordenamiento jurídico. En el fondo, uno y otro llegan a la misma conclusión, es decir, a la conclusión de que existe un poder legítimo distinto del poder de hecho, en la medida en que se plantean el problema tradicional de toda teoría positivista privatista del Estado, que tiene que encontrar de algún modo un criterio de distinción entre el ordenamiento coactivo del Estado y el ordenamiento igualmente coactivo de una banda de ladrones, de la mafia o de una sociedad secreta revolucionaria. Pero siguen dos recorridos opuestos. el primero se plantea la búsqueda de lo que hace legítimo al poder (qué es el derecho) y el otro, de lo que hace efectivo al derecho (qué es el poder).

Ampliando el análisis más allá de estos autores, tomo en consideración dos bloques de conceptos (hablo de «bloques de conceptos», mejor que de sistemas conceptuales, para adoptar una terminología menos comprometedora): el que se ha venido formando alrededor de la concepción del positivismo jurídico y el que se ha venido formando alrededor de la concepción del Estado de derecho. Se trata de dos concepciones que se entrecruzan y se persiguen una a otra a lo largo de toda la historia del pensamiento jurídico, siendo mucho más antiguas de lo que hace creer su formulación reciente. Las considero aquí por su valor paradigmático, porque sirven muy bien para ejemplificar la continua y compleja confrontación entre derecho y poder, entre el poder que produce las normas del ordenamiento que, a su vez, regulan el poder (y sólo en cuanto regulado el poder es poder jurídico) y las normas que regulan el poder, el cual, a su vez, al imponer su respeto, logra que sean habitualmente obedecidas (y sólo en cuanto habitualmente obedecido, según la expresión de Austin, o eficaz a grandes rasgos, como se expresa Kelsen, un ordenamiento normativo es un ordenamiento jurídico).

5. Tanto que le dedica un capítulo independiente en la obra póstuma que resume y completa su larga investigación sobre el tema de las normas: *Allgemeine Theorie der Normen*, Manzsche Verlags- und Universitätsbuchhandlung, Wien, 1979, pp. 82-84 [trad. cast. de H. C. Delory Jacobs, *Teoría general de las normas*, Trillas, México, 1994].

2. Como principio fundamental del positivismo jurídico se puede aceptar la máxima que en el *Diálogo entre un filósofo y un estudioso del derecho común en Inglaterra* Hobbes pone en la boca del filósofo: «No es la sabiduría, sino la autoridad la que crea la ley». Esta máxima puede ser completada por las palabras que Hobbes hace pronunciar al legista poco después:

> Cuando hablo de las leyes, pretendo hablar de las leyes vivas y armadas [...] No es la palabra de la ley, sino el poder de aquel que tiene en las manos la fuerza de una nación lo que hace eficaces las leyes. Las leyes atenienses no fueron hechas por Solón, que efectivamente las proyectó, sino por el supremo tribunal del pueblo; ni el Código imperial de la época de Justiniano fue hecho por los jurisconsultos romanos, sino por el mismo Justiniano[6].

Durante siglos los juristas tuvieron que ajustar cuentas con un fragmento de Ulpiano que hacía callar de un golpe todas las bellas pero vacías y escasamente útiles definiciones del derecho natural como derecho constituido por la razón natural o enseñado por la naturaleza a todos los seres vivos (incluidos los animales). *Quod principi placuit legis habet vigorem* (D. I, 4, I). Es cierto que inmediatamente después seguía la afirmación según la cual el príncipe tiene ese poder porque le ha sido conferido por el pueblo. Pero una afirmación de este tipo no excluye, sino más bien confirma, que el derecho es un producto del poder, no importa que este poder sea el poder originario del pueblo o el derivado del príncipe (la cuestión que dividió a los intérpretes, según su colocación política, fue, como es sabido, si el poder del príncipe era revocable o no, y no ya si el derecho tiene una fuente distinta del poder). Que después, en el curso de los siglos, este poder de hacer leyes, es decir, de crear derecho, el único derecho válido en un determinado territorio, correspondiera sucesivamente al rey en parlamento o al parlamento sin el rey, o al juez cuando las normas puestas por el poder supremo son oscuras o lagunosas, nada quita a la fuerza y continuidad de la idea de la que en el siglo pasado nació el bloque de conceptos que se han afirmado con el nombre de «positivismo jurídico», una doctrina según la cual, en polémica directa con los defensores del derecho natural, no existe más derecho que el derecho positivo, lo que equivale a decir que no puede concebirse dar la existencia de normas jurídicas sin presuponer la existencia de individuos o de cuer-

6. Cito por la traducción italiana, en Th. Hobbes, *Opere politiche*, cit., pp. 397 y 402.

pos colectivos que mantengan y ejerciten legítima y regularmente un poder.

Un sostenedor tenaz y coherente del positivismo jurídico como Kelsen explica del siguiente modo la razón por la que sólo el derecho positivo, y no el derecho natural, es lo que para los juristas se puede llamar correctamente derecho (sin provocar confusiones o, incluso, contradicciones teóricas insolubles y conflictos prácticos):

> A diferencia de las reglas del derecho positivo, las comunes en el ordenamiento natural que gobierna la conducta humana no tienen vigor porque hayan sido artificialmente puestas por una autoridad humana, sino porque proceden de Dios, de la naturaleza o de la razón y, por tanto, son buenas, rectas y justas. Es aquí donde aparece la positividad de un sistema jurídico, a diferencia del derecho natural: aquél es un producto de la voluntad humana, un fundamento del todo ajeno al derecho natural porque éste, como ordenamiento natural, no ha sido creado por el hombre y por definición no puede ser creado por un acto humano[7].

Sobre la base de esta distinción Kelsen establece entre otras cosas la distinción entre sistemas normativos estáticos y sistemas normativos dinámicos: en los primeros, como los sistemas normativos morales, las normas se deducen unas de otras por su contenido, y en los segundos, como los ordenamientos jurídicos, las normas son producidas unas por medio de otras y lo que las produce es un acto de poder. En este sentido, una teoría jurídica rigurosamente positivista, como es ciertamente la kelseniana, no puede prescindir de la noción de producción jurídica porque en un sistema jurídico las normas no son deducidas, como en los sistemas morales o de derecho natural, sino que son producidas, y la noción de producción jurídica tampoco puede prescindir, a su vez, de la noción de poder. En cuanto se sostenga que se puede hablar de derecho solamente concibiéndolo como un producto de la voluntad humana, al igual que lo concibe la doctrina del positivismo jurídico, también es necesario, para que las normas jurídicas sean producidas, que alguien tenga el poder de hacerlo.

Sólo que, una vez convertido todo el derecho en derecho positivo, en derecho puesto por una autoridad, el positivista tiene que afrontar la vieja objeción a la que escapa el iusnaturalista. «¿Cómo

7. H. Kelsen, *Die Philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus* (1928) [trad. cast. en *Contribuciones a la teoría pura del Derecho*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, pp. 119 ss.].

se distingue una comunidad jurídica, como el Estado, de una banda de ladrones, la norma de derecho del mandato de un asaltante, la orden del legislador de la amenaza de un bandido. "¿La bolsa o la vida?"». Tal dificultad no existe para el iusnaturalista, que cree que una norma puede ser considerada jurídica solamente si también es justa, si corresponde a principios éticos cuya validez no depende de la autoridad que tiene atribuido el poder de dictar normas jurídicas. Pero ¿qué ocurre con quien considera derecho solamente la *norma* puesta por una autoridad que tiene el poder de hacerla respetar recurriendo en última instancia incluso a la fuerza, en suma, con una teoría del derecho para la que el derecho es, ni más ni menos, según la definición kelseniana (y no solamente kelseniana), un ordenamiento coactivo, o bien, de acuerdo a una ulterior precisión debida también al fundador de la teoría pura del derecho, una organización de la fuerza? ¿Una banda de ladrones no es acaso un ordenamiento coactivo, una organización de la fuerza? En otras palabras, una vez reducido el derecho, no ya a conjunto de normas derivadas de principios éticos, sino a producto de un poder capaz de imponer reglas de conducta a un grupo social, ¿cómo se puede evitar todavía la reducción del derecho a poder, del poder jurídico a poder de hecho, del derecho del Estado a derecho del más fuerte?

En este punto el positivista está obligado a dar la vuelta a la moneda, incluso a costa de dar él mismo una voltereta: el derecho viene producido por el poder con tal de que se trate de un poder, a su vez, derivado del derecho, donde por «derivado del derecho» se debe entender regulado al menos formalmente, si no incluso respecto del contenido de/por una norma jurídica. Ejemplar también en este caso es la respuesta de Kelsen:

> Casi no necesita explicación el hecho de que el llamado poder del Estado (*Staatsgewalt*), ejercitado por un gobierno sobre una población dentro de un territorio, no es simplemente aquel poder que cualquier hombre tiene efectivamente en relación con otro hombre cuando está en condiciones de inducirle a un comportamiento deseado [...]. El elemento que diferencia la relación definida como poder estatal de las demás relaciones de poder es el estar regulado jurídicamente y consiste en el hecho de que los hombres que ejercitan el poder como gobierno del Estado están autorizados por un ordenamiento jurídico a ejercer tal poder, produciendo y aplicando normas jurídicas, es decir, en el hecho de que el poder estatal tiene carácter normativo[7].

7. H. Kelsen, *Reine Rechtslehre*, Franz Deuticke, Wien, ²1960, p. 292 [trad. cast. de R. Vernengo, cit., p. 294].

En un epígrafe de la segunda edición de la *Reine Rechtslehre*, dedicado expresamente al problema de la diferencia entre la «comunidad jurídica» y la «banda de ladrones», con una referencia explícita en nota a la famosa disputa entre Alejandro Magno y el pirata relatada por san Agustín, Kelsen intenta resolver el problema distinguiendo el sentido subjetivo y el sentido objetivo de un mandato. El mandato del bandido tiene solamente el sentido subjetivo del mandato, en cuanto que lo considera tal el que lo profiere, pero no tiene también su sentido objetivo en cuanto que no puede ser interpretado como una norma *objetivamente* válida. Para mostrar que el mandato dictado por un órgano del Estado puede ser interpretado como un mandato objetivamente válido, Kelsen expone por enésima vez la teoría del ordenamiento jurídico como ordenamiento dinámico en el que desde una norma inferior se asciende a una norma superior hasta la norma fundamental. Así, es como decir que la validez objetiva de un mandato y del poder del que el mandato deriva (no hay mandato sin poder), viene asegurada en última instancia, a diferencia del mandato del bandido por la presuposición (puesto que de una presuposición se trata) de una norma última que cierra el sistema.

No es cuestión de retomar el tema, sobre el que se han vertido ríos de tinta, del significado, alcance, valor heurístico o sustancial de la norma fundamental. Es un hecho que si la diferencia entre el mandato del bandido y el mandato del órgano del Estado se basa en la diferencia entre mandato no autorizado y mandato autorizado, y si por mandato autorizado se entiende un mandato de una persona o de un órgano cuyo poder de dictar mandatos le ha sido atribuido por una norma, ¿cómo puede conferir esta norma un poder de mandato si quien la ha puesto no ha derivado, a su vez, el poder de ponerla de una norma superior? En otras palabras, ¿cómo puede un poder ser interpretado como poder jurídico en cuanto que está regulado por una norma si esta norma no es jurídica?, ¿y cómo puede esta segunda norma ser jurídica si no es, a su vez, producida por un poder jurídico? Como se ve, apenas se plantea el problema del carácter distintivo del ordenamiento jurídico respecto de la banda de ladrones, en cuanto se rechaza el presupuesto iusnaturalista, entra inmediatamente en escena la estructura dinámica del ordenamiento normativo, del ordenamiento como «nexo de producción» (*Erzeugungszusammenhang*), que acaba inevitablemente en una norma superior a todas las demás normas, en una norma que en cuanto superior no tiene otra norma por encima de ella, como es, precisamente, la norma fundamental.

Para un positivista jurídico no termina aquí el entrelazamiento de norma y poder y el continuo reenvío de una a otro. Se puede admitir sin dificultad que la característica del mandato jurídico respecto al mandato del bandido está en el hecho de que el primero viene autorizado por una norma jurídica, lo que significa en última instancia que la connotación del concepto de derecho se hace a través de la cualidad específica de la norma, más que del poder (se trata de elegir un punto de vista mejor que otro). Pero esta connotación es apropiadísima para distinguir el mandato de un órgano del Estado y el mandato del bandido aislado. ¿Dónde va a parar la distinción si el bandido pertenece a una banda organizada y, al intimar al transeúnte a entregarle el dinero, obedece a una norma de la organización que le ha instruido en la tarea a él confiada y le exige que parte del botín se asigne a sus jefes, de manera que puedan disponer de él para la propia supervivencia de la organización, por donde se puede decir correctamente que también su poder es un poder *autorizado*? El *mismo* problema se plantea con mayor razón para un grupo de terroristas o para un partido revolucionario sobre cuya férrea organización no se pueden tener dudas y donde nadie actúa más que sobre la base de una autorización (precisamente en el sentido de la *Ermächtigung* kelseniana) del grupo o de sus jefes.

No deja de sorprender el que frente a esta dificultad se dé la vuelta a la moneda una vez más: lo que en la estructura dinámica del ordenamiento se había convertido en cruz (el poder), vuelve a convertirse en cara. Es conocida la solución que Kelsen da al problema de la validez no de la norma en particular, sino del ordenamiento jurídico en su conjunto: un ordenamiento jurídico en su conjunto es válido (y, en consecuencia, son válidas todas sus normas) sólo si las normas que produce resultan observadas a grandes rasgos (*im grossen und ganzen*), es decir, si el ordenamiento en su conjunto es efectivo. Pero para que las normas de un ordenamiento sean eficaces y el ordenamiento en su conjunto goce del beneficio de la efectividad, hace falta que exista un poder capaz de obtener el respeto de las normas incluso frente a los recalcitrantes (el llamado poder coactivo). A un ordenamiento jurídico le es necesario que junto al poder de producir normas exista el poder de aplicarlas. Si es cierto que una norma solamente producida pero no aplicada puede ser, al menos por un cierto período de tiempo, válida (pero la solución del problema varía de ordenamiento en ordenamiento según se admita o no la costumbre *contra legem*), es igualmente cierto que un ordenamiento capaz solamente de producir normas

pero no de hacerlas observar no es, según Kelsen (¿pero quién podría sostener una tesis distinta?), un ordenamiento jurídico. Pues bien, lo que le falta a la banda de bandidos, y con mayor razón al grupo terrorista y al partido revolucionario —supuesto que sus actos sean habitualmente incriminados y penados como actos ilícitos— es la efectividad. Frente a la pregunta de por qué la organización ilícita no reposa sobre una norma fundamental, la respuesta de Kelsen es la siguiente. «No se presupone porque o, más exactamente, si este ordenamiento no tiene esa eficacia continua sin la cual no se presupone una norma fundamental que se refiera a ella y base en ella su validez objetiva»[9]. De tal modo, el verdadero término de comparación que permite establecer cuál de las dos organizaciones es un ordenamiento jurídico acaba siendo la eficacia, mejor dicho, la eficacia *continua* o más exactamente cuál de las dos sea más continua (tanto es así que es precisamente la continuidad del poder ejercido por un partido revolucionario en un determinado territorio lo que le constituye como poder de derecho). El ordenamiento ilícito no resulta considerado por el mismo rasero que el ordenamiento normativo del Estado porque «éste es más eficaz que el ordenamiento coercitivo sobre el que se basa la banda de ladrones»[10].

3. Toda la historia del positivismo jurídico está atravesada por este movimiento del poder al derecho y del derecho al poder. Por el contrario, la historia del segundo bloque de conceptos que me he propuesto analizar, la doctrina del Estado de derecho, se caracteriza por el movimiento inverso del derecho al poder y del poder al derecho. Advierto que aquí hablo de Estado de derecho en sentido muy amplio, para indicar no tanto la doctrina del constitucionalismo moderno cuanto la doctrina tradicional, procedente de la antigüedad clásica, de la superioridad del gobierno de las leyes sobre el gobierno de los hombres: extensión legítima porque —al menos así lo creo— existe continuidad entre una y otra. Mientras que la máxima *non sapientia sed auctoritas facit legem* puede ser elevada a principio del positivismo jurídico, en el principio del Estado de derecho, tal y como se transmite a lo largo de toda la Edad Media y en el sentido amplio en el que lo entiendo, los dos términos se invierten: no es la autoridad quien hace la ley, sino que es «la ley la que hace al rey», la que da autoridad a la

9. *Ibid.*, p. 49 [trad. cast., p. 60].
10. *Ibid.*

persona investida por ella y que actúa de conformidad con ella. El texto canónico donde se encuentra enunciado el principio es un pasaje del *De legibus et consuetudinibus Angliae*, de Henri Bracton, que suena así: *Ipse autem rex non debet esse sub homine, sed sub Deo et sub lege, quia lex facit regem* (El rey no debe estar sometido al hombre, sino a Dios y a la ley, porque la ley hace al rey). Y poco más adelante: *Non est enim rex ubi dominatur voluntas et non lex* (No hay rey donde domina la voluntad y no la ley)[11]. Donde domina la *voluntas* y no la *lex* se tiene, no al rey, sino al tirano, en la doble acepción de príncipe no legítimo o usurpador y de príncipe que ejerce el poder ilegalmente, sin respetar las leyes a las que está sometido (como son las leyes divinas, las naturales, las transmitidas por los antepasados, al menos en la tradición del *common law*, y las fundamentales, que se distinguen de las leyes ordinarias puestas por el príncipe en virtud de la autoridad que las propias leyes fundamentales le han atribuido).

La controversia sobre si es mejor el gobierno de las leyes o el gobierno de los hombres se remonta a la antigüedad clásica[12]. En favor del primero se pueden citar pasajes platónicos, aristotélicos y ciceronianos. El gobierno de las leyes es uno de los dos criterios principales que permite distinguir el buen gobernar del malo (el otro es el bien común contrapuesto al bien propio de quien manda), como resulta incluso de la tipología de las formas de gobierno propuesta por Platón en *El Político* (por lo demás, corregida inmediatamente después por el elogio del hombre real). Aristóteles, tras haber afirmado que es preferible el dominio de la ley al dominio de uno de los ciudadanos, y que si existen ciudadanos a los que convenga dar el poder es preciso hacerles no señores de la ley, sino sus «guardianes» y «ministros», concluye con la célebre afirmación de que «la ley es el intelecto sin pasiones»[13], pretendiendo decir que, por su generalidad, la ley impide al gobernante juzgar parcialmente según sus amistades y enemistades. Según la interpretación de Gierke, ampliamente recogida y minuciosamente ilustrada por los hermanos Carlyle en su monumental historia del pensamiento político medieval, la idea de la primacía del gobierno de

11. H. Bracton, *De legibus et consuetudinibus Angliae*, ed. de G. E. Woodbine, HUP, Cambridge (Mass.), 1968, vol. II, p. 33.

12. Se puede ver ilustrada en A. Passerin d'Entrèves, *Dottrina dello Stato*, Giappichelli, Torino, 1962, parte II, cap. I [trad. cast. de R. Punset, *La noción del Estado*, Ariel, Barcelona, 2001, pp. 95-100].

13. Aristóteles, *Política*, 1287a.

las leyes se transmite desde la antigüedad clásica al pensamiento jurídico medieval (es ejemplar el pasaje de Bracton hace poco citado). Así, sin aparentes ni lacerantes soluciones de continuidad, pasa al moderno constitucionalismo, para el que el poder político en todas sus formas y en cualquier nivel, incluso el más alto, está limitado por la existencia de derechos naturales —incluido el derecho de resistencia al poder tiránico, del que son titulares los individuos concretos antes de instituir la sociedad civil— y por las leyes constitucionales, garantizadas por la separación y el control recíproco de los poderes que ejercen las principales funciones del gobierno de la sociedad.

Al igual que la doctrina del positivismo jurídico, que parte del principio del poder, ha tenido que ajustar cuentas con la distinción entre poder de hecho y poder de derecho y no ha podido dejar de afrontar el problema del poder jurídico, también la doctrina del Estado de derecho, que parte de la primacía del derecho, ha tenido que arreglar cuentas con la existencia necesaria de un poder soberano que, precisamente por soberano, no puede ser limitado sin contradicción por un poder superior y, por tanto, en rigor lógico, ni siquiera por obligaciones derivadas necesariamente de la presuposición de una ley suprema tal que haya el deber de obedecerla. Los únicos límites que puede encontrar el poder soberano son límites objetivos que derivan no de una necesidad moral, como la que presupone una norma, sino de una necesidad natural. Por eso, el parlamento inglés puede hacerlo todo salvo convertir a un hombre en mujer, o bien, según el dicho de Spinoza, ni el soberano más poderoso puede hacer que la mesa coma hierba. Y tanto más cuanto que la tesis opuesta, o aparentemente opuesta, de la primacía del poder del soberano sobre las leyes había sido codificada en un pasaje del *Digesto* que, sacado de su contexto, se convirtió durante siglos en un verdadero principio general del derecho público europeo *Princeps legibus solutus est* (D. 1, 3, 34). Por lo demás, salvo en las doctrinas absolutistas extremas, como la de Hobbes (pero incluso ésta es susceptible de distintas interpretaciones), el pasaje no fue considerado nunca en contraste con la doctrina de la primacía de la ley.

A la interpretación absolutista que invertiría la primacía de la ley por la del poder del príncipe, se opusieron dos argumentos: ante todo, el príncipe está exento de la ley que él mismo da porque nadie puede ser obligado a obedecerse a sí mismo, lo que quiere decir que, al constituir el derecho el conjunto de las leyes establecidas por él mismo no está obligado a obedecer el derecho positivo.

Esto no impide que esté obligado, como cualquier mortal, a obedecer las leyes divinas, las leyes naturales e incluso las leyes positivas, como las leyes fundamentales del reino de las que se deriva, a diferencia del usurpador, su derecho a mandar y a dictar leyes. Un autor como Bodin, que pasa justamente por defensor de la monarquía absoluta (monarquía absoluta no significa en realidad gobierno por encima de las leyes, sino gobierno no limitado por el derecho de los parlamentos a tomar decisiones generales independientemente del rey o en colaboración con él), añade incluso las leyes del derecho privado, que regulan la propiedad y los contratos, a las leyes que el soberano tiene que tener en cuenta. El segundo argumento se basa en la distinción entre obligación interna y externa: solamente la primera puede ser impuesta mediante la coacción. En consecuencia, que el soberano *esté exento* de las leyes quiere decir, según este argumento, que no puede ser obligado a obedecerlas mediante la fuerza, ya que él mismo o las personas delegadas por él son los únicos titulares del derecho de ejercerla, pero las debe respetar en conciencia. El buen soberano se distingue del tirano también según este criterio: Juan de Salisbury, autor de la obra política medieval más importante antes del redescubrimiento de la *Política* de Aristóteles, escribe a propósito de la diferencia entre rey y tirano, a la que dedica la parte más interesante de su tratado: *la sola vel maxima* diferencia está en el hecho de que el príncipe *legi obtemperat*[14]; y cuando se propone explicar qué se debe entender por *princeps legibus solutus*, afirma que esta máxima quiere decir no que el príncipe pueda ser injusto, sino que debe ser justo no por temor a la pena, al no haber nadie por encima suyo que tenga el poder de castigarle, sino por amor a la justicia. De forma análoga, santo Tomás, que conoce y comenta la *Política*, de Aristóteles, escribe que, al no poder nadie ser constreñido por sí mismo y al adquirir la ley fuerza coactiva sólo en virtud del poder del príncipe, éste puede ser considerado *legibus solutus* sólo por lo que se refiere a la *vis coactiva*, pero no a la *vis directiva*[15].

La historia de la doctrina de la primacía del gobierno de las leyes desemboca y se completa (si bien a través de dos rupturas revolucionarias, la primera en el siglo XVII en Inglaterra y la segunda en el XVIII en Francia) en el moderno constitucionalismo,

14. *Policraticus*, IV, 2 [trad. cast. de M. Alcalá *et al.*, *Policraticus*, Editora Nacional, Madrid, 1984, p. 309].
15. Santo Tomás, *Summa theologica*, I-II, q. 96, a. 5.

en virtud del cual incluso el poder de los gobernantes está regulado, como el de los ciudadanos, por el derecho natural, o bien por pactos, como el *pactum subiectionis*, que tienen lugar formalmente entre iguales pero sustancialmente entre desiguales, y que se expresan a través de constituciones escritas con fuerza de leyes fundamentales y ulteriormente garantizadas por órganos delegados para el control de su observancia incluso por parte del poder legislativo. El resultado final de este proceso es un sistema jurídico inspirado en el principio de la responsabilidad no solamente religiosa o moral, sino también política y jurídica de los órganos de gobierno. De tal forma, el ideal clásico del gobierno de las leyes ha encontrado su forma institucional y, en definitiva, su realización plena, en un sistema de poder que, ensanchando la categoría weberiana, podríamos llamar legal-racional (un poder cuya legitimidad consiste en ser ejercido en los límites de leyes positivas y de conformidad con ellas). Se trata de esas instituciones de derecho público a las que un Estado democrático no puede hoy renunciar sin caer en las formas tradicionales de gobierno personal, donde el hombre está por encima de las leyes y el gobierno —para usar las palabras de Platón, que se han repetido tantas veces como una máxima política— es dueño de las leyes en vez de su servidor[16].

4. Mientras la doctrina del positivismo jurídico considera al derecho desde el punto de vista del poder, la doctrina del Estado de derecho considera al poder desde el punto de vista del derecho. A ello corresponden, como se ha visto, dos máximas fundamentales, que representan ejemplarmente el dilema transmitido durante siglos la filosofía jurídica y política: *auctoritas facit legem* o *lex facit regem*? El contraste nace y se perpetúa por la distinta perspectiva en la que los escritores políticos, interesados sobre todo en el tema del poder, se sitúan frente al derecho, y en la que los juristas, interesados sobre todo por el problema del derecho, se sitúan frente al problema del poder. Para los primeros, el derecho, entendido siempre como derecho positivo, no puede prescindir del poder; para los segundos, el poder, entendido siempre como dominación o dominio (*Herrschaft*, según Max Weber), no puede prescindir del derecho. Las dos perspectivas dependen del hecho de que unos y otros tratan de responder a dos preguntas (esencialmente prácticas) distintas. los primeros, a la pregunta acerca de la efectividad de un

16. Platón, *Leyes*, 715d.

sistema normativo, y los segundos, a la pregunta acerca de la legitimidad o legalidad del poder supremo. La respuesta a la primera pregunta sirve para distinguir al derecho positivo del derecho natural y, como tal, se encuentra en la base de una doctrina del derecho como el positivismo jurídico; la respuesta a la segunda permite distinguir al poder legítimo del poder de hecho y, como tal, es el fundamento de una doctrina del poder político como la del Estado de derecho.

Los dos conceptos-límite del positivismo jurídico y de la doctrina del Estado de derecho son respectivamente, la *summa potestas* o soberanía, y la norma fundamental. Es bien sabido cuántas discusiones (inútiles) ha suscitado la teoría de la norma fundamental kelseniana. Solamente se puede llegar a su principio si se toma en consideración, como aquí se ha hecho, el entrecruzamiento entre doctrina del poder y doctrina del derecho. En una teoría normativa del derecho la norma fundamental tiene la misma función que la soberanía en una teoría política o, si se quiere, potestativa del derecho: tiene la función de cerrar el sistema. Con esta diferencia: la norma fundamental tiene la función de cerrar un sistema basado en la primacía del derecho sobre el poder; la soberanía tiene la función de cerrar un sistema basado en la primacía del poder sobre el derecho. Mientras que el poder soberano es el poder de los poderes, la norma fundamental es la norma de las normas. Suele objetarse que la norma fundamental no es una norma como todas las demás, siendo una simple hipótesis de la razón. Pero el poder supremo ¿no es también una hipótesis de la razón?

Tanto la hipótesis de la norma fundamental como la del sumo poder derivan de concebir al derecho y al Estado, respectivamente, como un sistema de normas o como un sistema de poderes dispuestos en orden jerárquico, es decir, como sistemas en varios planos o niveles, puestos entre sí en una relación de superior-inferior, o bien en una relación de subordinación, no uno junto a otro, sino uno sobre otro como los pisos de un edificio, o, con una metáfora más apropiada, como distintos estratos de una pirámide (más apropiada porque tiene en cuenta no sólo la dimensión alto-bajo, sino también el hecho de que a medida que se procede de abajo arriba disminuye el número de las normas y de los poseedores de poder). Ahora bien, si se consideran los distintos niveles concatenados entre sí en el sentido de que un nivel superior respecto a su inferior es, a su vez, inferior respecto al superior, es evidente que al progresar desde el plano inferior al superior se llega necesariamente, si no se quiere progresar al infinito (aunque el progreso al infinito está

excluido por la necesidad práctica de cerrar el sistema), a un plano superior que no tiene ningún plano por encima de él y del que todos los demás son, o bien en distinto grado, inferiores.

Al plantear el problema en estos términos, nos damos cuenta de inmediato de que el tema kelseniano de la norma fundamental es perfectamente simétrico con el tradicional del poder soberano. Mientras que al mirar la escala de abajo arriba, la teoría tradicional, que parte de los poderes inferiores, llega de poder en poder al poder soberano que es el fundamento de la autoridad de todos los demás poderes, la teoría kelseniana, que parte de las normas inferiores, yendo de norma en norma no puede dejar de llegar a la norma fundamental, entendida como el fundamento de validez de todas las demás normas del sistema. Las dos escalas proceden una al lado de la otra, pero están dispuestas de manera que al escalón superior de una le corresponde el escalón inmediatamente inferior de la otra. Para la teoría normativa, el escalón superior está siempre representado por una norma; para la teoría política tradicional el escalón superior está siempre representado por un poder. Es decir, para la teoría normativa es la norma fundamental la que establece el poder de producir normas jurídicas válidas en un determinado territorio y respecto de una determinada población; para la teoría política es el poder constituyente el que crea un conjunto de normas capaces de vincular el comportamiento de los órganos del Estado y, en segunda instancia, de los ciudadanos.

Si además se tiene presente que Kelsen, cada vez que describe el ordenamiento jurídico en grados, parte siempre de la norma inferior (por ejemplo, el contrato entre particulares) para llegar a la norma fundamental en un proceso que él llama inverso, y que, por otra parte, la teoría tradicional del Estado parte siempre del plano superior, es decir, del poder soberano (en cuanto que el poder soberano es uno de los elementos constitutivos del Estado), para ir descendiendo sucesivamente a los poderes inferiores, se puede decir que el mismo ordenamiento jerárquico, constituido por normas que establecen poderes y por poderes que crean normas, se presenta de dos formas distintas según se mire de abajo arriba o de arriba abajo: en la primera dirección aparece como una subida de normas y en la segunda como una bajada de poderes. Para la teoría normativa, abajo hay un poder al que ya no sigue norma alguna (se trata de los «meros actos ejecutivos» de Kelsen); para la teoría tradicional del Estado, arriba hay un poder que precede a todas las normas (mientras que en la teoría normativa está precedido por la norma fundamental). El que las dos escalas terminen en la norma funda-

mental o en el poder soberano depende manifiestamente, una vez más, del distinto punto de partida. Pero la elección de uno u otro punto de partida es solamente cuestión de oportunidad.

Recogiendo y adaptando a nuestro tema la fórmula de una célebre tesis filosófica, se puede decir que, en el vértice del sistema normativo, *lex et potestas convertuntur*[17].

(Traducción de Alfonso Ruiz Miguel)

III. LA RESISTENCIA A LA OPRESIÓN, HOY

1. El alfa y omega de la teoría política es el problema del poder. Cómo se adquiere, cómo se conserva y cómo se pierde, cómo se ejerce, cómo se defiende y cómo nos defendemos de él. Ahora bien, este mismo problema puede ser considerado desde dos puntos de vista distintos, es más, opuestos: *ex parte principis* o *ex parte populi*. Maquiavelo o Rousseau, por señalar dos símbolos. La teoría de la razón de Estado o la teoría de los derechos naturales y el constitucionalismo. La teoría del Estado-potencia desde Ranke a Meinecke, o al primer Max Weber, o la teoría de la soberanía popular. La teoría del inevitable dominio de una restringida clase política, minoría organizada o la teoría de la dictadura del proletariado de Marx a Lenin. El primer punto de vista es el del que se pretende consejero del príncipe, el que presume o finge ser el portador de los intereses nacionales y habla en nombre del Estado actual; el segundo punto de vista es el del que se erige en defensor del pueblo, o de la masa, concíbase ésta como una nación oprimida o como una clase explotada, y el del que habla en nombre del anti-Estado o del Estado del porvenir. Toda la historia del pensamiento político puede clasificarse dependiendo de que se haya puesto el acento, como los primeros, en el deber de *obediencia* o, como los segundos, en el derecho a la *resistencia* (o a la revolución).

Esta introducción sirve tan sólo para situar nuestro discurso: el punto de vista que adoptaremos aquí, al enfrentarnos con el tema de la resistencia a la opresión, no es el primero sino el segundo.

17. Así, en un artículo de 1964, «Sul principio di legittimità», ahora en N. Bobbio, *Studi per una teoria generale del diritto*, Giappichelli, Torino, 1970, p. 89 [trad. cast. de E. Rozo Acuña, *Teoría general del derecho*, Debate, Madrid, 1991].

No cabe duda de que el viejo problema de la resistencia a la opresión ha vuelto a ganar actualidad con la imprevista y general explosión del movimiento de «contestación». Sin embargo, ignoro si se ha tratado de realizar un análisis de las diferencias entre estos dos fenómenos. En un reciente artículo Georges Lavau realiza un examen sumamente interesante del fenómeno de la contestación, tratando de señalar sus características distintivas, en especial en relación tanto con la oposición legal como con la revolución[1]. No aborda, sin embargo, el problema de la diferencia entre contestación y resistencia. Y, con todo, a mi juicio, la cuestión merecería ser estudiada, aunque no fuese por otra razón, por el hecho de que tanto la contestación como la resistencia pertenecen las dos a las formas de oposición extralegal (respecto a la forma en que se ejercen) y deslegitimadora (respecto a su objetivo final).

Me parece que, también en este caso, puede servir como primera forma de marcar la diferencia entre ambos fenómenos, la referencia a su respectivo contrario. El contrario de la resistencia es la obediencia, el de la contestación, la aceptación. La teoría general del derecho se ha detenido con frecuencia y delectación (últimamente, Hart) sobre la diferencia entre obediencia a una norma o al ordenamiento en su conjunto, que es una actitud pasiva (y puede ser, incluso, mecánica, puramente habitual, imitativa), y la aceptación de una norma o del ordenamiento en su conjunto, que es una actitud activa, que implica si no exactamente un juicio de aprobación, sí una inclinación favorable a servirse de la norma o de las normas para guiar la conducta propia y para reprobar la conducta del que no las sigue. En cuanto contraria a la obediencia, la resistencia incluye cualquier comportamiento de ruptura contra el orden constituido, que pone en crisis al sistema por su sola producción, como sucede en un tumulto, en una algarada, en una rebelión, en una insurrección hasta el caso límite de la revolución. Lo pone en crisis pero no necesariamente en cuestión.

En cuanto contraria a la aceptación, la contestación se refiere más que a un comportamiento de ruptura a una actitud de crítica que pone en cuestión el orden constituido sin ponerlo necesariamente en crisis. Lavau observa, con razón, que la contestación «supera el ámbito del subsistema político para atacar no sólo a su sistema normativo, sino también a los *modelos culturales generales* (el *sistema cultural*) que aseguran la legitimidad profunda del sub-

1. G. Lavau, «La contestazione politica»: *Il Mulino* XX/214 (1971), pp. 195-217.

sistema político»[2]. Y, efectivamente, mientras que la resistencia se resuelve, esencialmente, en un acto práctico, en una acción incluso sólo demostrativa (como la del negro que se sienta en la mesa de un restaurante reservada para blancos), la contestación, por su parte, se expresa mediante un discurso crítico, en una protesta verbal, en la enunciación de un eslogan. (No por casualidad, el lugar específico en que se manifiesta la actitud contestaria es la asamblea, es decir, un lugar donde no se actúa sino que se habla.) Bien entendido que la distinción en la práctica no resulta así de nítida. En una situación concreta es difícil fijar dónde termina la contestación y dónde comienza la resistencia. Lo importante es que pueden darse los dos casos límite de una resistencia sin contestación (la ocupación de tierras por parte de ciudadanos hambrientos) y de una contestación a la que no sigue acto subversivo alguno que pueda denominarse de resistencia (la ocupación de aulas universitarias que, ciertamente, es un acto de resistencia, no siempre ha caracterizado necesariamente la contestación del movimiento estudiantil). Mientras que la resistencia, aunque no es necesariamente violenta, pude llegar al uso de la violencia y, en todo caso, no es incompatible con su uso, la violencia del contestatario es, sin embargo, siempre ideológica.

Siguiendo la senda del renovado interés por el problema de la resistencia, pretendo aquí: *a*) poner de relieve las razones históricas de esta revivescencia (§§ 2, 3, 4), *b*) indicar algunos elementos distintivos entre la forma en que se planteaba ayer y la forma en que se plantea hoy el tema de la resistencia (§§ 5, 6). Haciendo referencia al título, se trata de responder a estas dos preguntas: la resistencia hoy, ¿por qué?; y la resistencia hoy, ¿cómo? Concluiré con algunas observaciones sobre los diferentes tipo de resistencia (§ 7).

2. Acabada la eficacia de la literatura política suscitada por la Revolución francesa, el problema del derecho de resistencia perdió durante el siglo XIX una gran parte de su interés. Podemos indicar dos razones para este declinar, una ideológica y otra institucional.

Una de las características destacadas de las ideologías políticas del siglo XIX, sobre la que nunca se insiste lo suficiente, fue la creencia en el agotamiento/extinción natural del Estado. Con Hegel alcanza su máxima expresión la idea, querida por los grandes filósofos políticos de la Edad Moderna, por Hobbes, por Rousseau, por Kant, de que el Estado es la realización del dominio de la razón

2. *Ibid.*, p. 202.

en la historia, lo «racional en sí y para sí». Todas las grandes corrientes políticas del siglo pasado invirtieron esta tendencia, contraponiendo la sociedad al Estado, descubriendo en la sociedad, no en el Estado, las fuerzas que se dirigen hacia la liberación y el progreso histórico y, en el Estado, una forma residual, arcaica, en vías de extinción, del poder del hombre sobre el hombre. Esta minusvaloración —expresión típica de la profunda transformación operada en la sociedad y reflejo en la concepción general de la sociedad y del progreso histórico del crecimiento de la sociedad industrial y de la idea de que los hombres deberían, desde ese momento, dejarse guiar por las leyes naturales de la economía antes que por las leyes artificiales de la política— se conoce, especialmente, por tres de sus versiones: la liberal-libertística a la Spencer, según la cual el Estado nacido y reforzado en la sociedad militar habría perdido gran parte de sus funciones con el crecimiento de la sociedad industrial; la socialista marx-engelsiana, según la cual el Estado burgués era todavía, sí, una dictadura, pero para suprimir cualquier forma futura de Estado; la libertaria, de Godwin a Proudhon o Bakunin, según la cual las instituciones políticas caracterizadas por el ejercicio de la fuerza, contra lo que creyeran Hobbes y Hegel, los grandes teóricos del Estado moderno, no sólo no eran indispensables para salvar al hombre de la barbarie del estado de naturaleza o de la inmadurez de la sociedad civil, sino que resultaban inútiles, incluso perjudiciales, y podían desaparecer tranquilamente, sin pena ni gloria.

La máxima concentración de poder se produce cuando los que detentan el monopolio del poder coactivo, en que verdaderamente consiste el poder político, detentan también el monopolio del poder económico y del poder ideológico (mediante la alianza con la Iglesia única, elevada a Iglesia de Estado o, modernamente, con el partido único). Cuando el soberano posee, como en la teoría nuevamente paradigmática de Hobbes, junto con el *imperium* y el *dominium*, la *potestas spiritualis*, el poder también de pretender la obediencia de sus súbditos a través no sólo de sanciones terrenales sino también ultraterrenas.

La ilusión decimonónica sobre el agotamiento/extinción gradual del Estado se derivaba de la convicción de que mediante la Reforma y la revolución científica, primero, y a través de la revolución industrial, después, en otras palabras, mediante un proceso de fragmentación de la unidad religiosa y de secularización de la cultura, y mediante la formación de una clase de empresarios independientes (estuvieran o no conectados ambos fenómenos el uno con el

otro), se habían producido dos procesos paralelos de desconcentración del poder con la consiguiente desmonopolización del poder ideológico-religioso, que habría encontrado su garantía jurídica en la proclamación de la libertad religiosa y, en general, de la libertad de pensamiento, y con la no menos consiguiente desmonopolización del poder económico, que habría encontrado su expresión formal en el reconocimiento de la libertad de iniciativa económica. Al Estado le quedaría exclusivamente el monopolio del poder coactivo en defensa, pero sólo en última instancia, como *extrema ratio*, del antagonismo de las ideas y de la concurrencia de los intereses. La victoria de la sociedad civil sobre el Estado fue una idea común, aunque interpretada y orientada de forma diferente, tanto a los liberales, como a los libertarios, como a los socialistas utópicos o científicos.

3. Desde el punto de vista institucional, el Estado liberal y después democrático, que se instaura progresivamente en los países más avanzados a lo largo de todo el transcurso del siglo pasado, se caracterizó por un proceso de acogida y reglamentación de las exigencias provenientes de la burguesía ascendente de una contención y una delimitación del poder tradicional. Dado que estas exigencias se habían realizado en nombre o bajo la forma del derecho a la resistencia o a la revolución, el proceso que dio lugar al Estado liberal y democrático bien puede llamarse un proceso de «constitucionalización» del derecho de resistencia y a la revolución. Las instituciones a través de las cuales se obtuvo este resultado pueden clasificarse de acuerdo con los dos modos tradicionales en los que se pensaba que se producía la degeneración del poder: el abuso en el ejercicio del poder (el *tyrannus quoad exercitium*) y la falta de legitimación (el *tyrannus absque titulo*). Como he tenido ocasión de aclarar más cumplidamente en otro lugar, esta diferencia puede explicarse más detalladamente apelando a la distinción entre dos conceptos que no suelen distinguirse con nitidez, el de legalidad y el de legitimidad[3].

La constitucionalización de los remedios contra el abuso del poder se produjo a través de dos instituciones típicas: la separación de poderes y la subordinación de todos los poderes estatales, incluso el de los propios organismos legislativos, al derecho (el así llamado «constitucionalismo»). Por separación de poderes entiendo, en

3. N. Bobbio, *Sul principio di legittimità*, cit., pp. 79-93.

sentido amplio, no sólo la separación vertical de las principales funciones del Estado entre los órganos situados en el vértice de la administración estatal, sino también la separación horizontal entre órganos centrales y órganos periféricos en las diferentes formas de autogobierno que van desde la descentralización político-administrativa al federalismo. El segundo proceso fue el que dio lugar a la figura, verdaderamente dominante en todas las teorías políticas del siglo pasado, del Estado de derecho, es decir, del Estado en el que todos los poderes se ejercitan en el ámbito de reglas jurídicas que delimitan la competencia y orientan, aunque con frecuencia con un cierto margen de discrecionalidad, las decisiones. Lo que se corresponde con el proceso de transformación del poder tradicional basado sobre las relaciones personales y patrimoniales en un poder legal y racional, esencialmente impersonal, que tan penetrantemente describiera Max Weber. Creo que no se ha prestado atención al hecho de que la teorización más completa de este tipo de Estado es la doctrina kelseniana del ordenamiento jurídico gradual. Pese a su pretensión de resultar válida para cualquier tiempo y lugar, la concepción dinámica del ordenamiento jurídico, en la forma expuesta por Kelsen y su escuela, constituye el reflejo del proceso de legalización de los poderes estatales que Max Weber había descrito, como historiador, como el paso del poder tradicional al poder legal.

También en relación con las exigencias dirigidas a otorgar algún tipo de garantía contra las diferentes formas de usurpación del poder legítimo, como se diría hoy, contra su deslegitimación, creo que la mayor parte de los remedios pueden resumirse en las dos principales instituciones que caracterizan la concepción democrática del Estado (los dos remedios, los relativos al abuso del poder, caracterizan más bien la concepción liberal). El primero es la constitucionalización de la oposición que permite, es decir, que vuelve lícita la formación de un poder alternativo, aunque sea dentro de los límites de las así llamadas reglas del juego, es decir, de un verdadero contrapoder que puede considerarse, aunque algo paradójicamente, como una forma de usurpación legalizada. El segundo es la investidura popular de los gobernantes y la verificación periódica de dicha elección por parte del pueblo mediante la extensión gradual del sufragio hasta el límite insuperable del sufragio universal masculino y femenino. El sufragio universal puede considerarse como el medio a través del cual se produce la constitucionalización del poder del pueblo de deponer a los gobernantes, aunque sea dentro de los límites de unas reglas prestablecidas, de un poder que,

anteriormente, quedaba exclusivamente reservado al hecho revolucionario (también en este caso, se trata de un hecho que se convierte en derecho o, según el modelo iusnaturalista, de un derecho natural que se convierte en positivo).

4. Nuestro renovado interés por el problema de la resistencia se deriva del hecho de que, tanto en el plano ideológico como en el institucional, se ha producido una inversión en la tendencia respecto a la concepción y a la praxis política en las que se venía formando el Estado liberal y democrático decimonónico.

En la actualidad sabemos algunas cosas con certeza: *a*) el desarrollo de la sociedad industrial no ha hecho disminuir, como creían los liberales, que creían ciegamente en la absoluta validez de las leyes de la evolución, las funciones del Estado, sino que las ha hecho crecer desmesuradamente; *b*) en los países en los que se ha producido la revolución socialista, la idea de la desaparición del Estado ha quedado, por el momento, abandonada; *c*) las ideas libertarias siguen alimentando a pequeños grupos de utopistas sociales y no se han convertido en un verdadero movimiento político. El enorme interés suscitado en estos últimos años por la obra de Max Weber depende también del hecho de que, como buen conservador y realista desencantado como suelen ser los conservadores de inspiración religiosa, percibió el avance amenazador pero ineluctable del dominio de los aparatos burocráticos, junto con el desarrollo de la sociedad industrial promovido por una clase de empresarios o por una clase de funcionarios del Estado colectivista. No el debilitamiento, sino el reforzamiento del Estado.

Desde el punto de vista institucional, la situación de nuestro tiempo se caracteriza no sólo, como es natural, en los países de economía colectivista, sino también en los países capitalistas, por un proceso inverso al que hemos denominado de desmonopolización del poder económico e ideológico, es decir, por un proceso que camina tanto hacia la remonopolización del poder económico mediante la progresiva concentración de las empresas y los bancos, como hacia la remonopolización del poder ideológico a través de la formación de los grandes partidos de masas, en último extremo del partido único dueño del derecho, en mayor medida que el soberano absoluto de otros tiempos (verdadero «nuevo príncipe»), de establecer lo que está bien y lo que está mal para la salvación de sus súbditos, y mediante el control que los detentadores del poder económico poseen, en los países capitalistas, de los medios de formación de la opinión pública.

La ilusión jurídico-institucional del siglo pasado consistía en creer que el sistema político era autosuficiente, y que, por tanto, disfrutaba de una cierta independencia frente al sistema social global, o incluso que fuera él mismo el sistema dominante y que, por tanto, bastaba con buscar remedios aptos para controlar el sistema político, para poder controlar el sistema de poder de toda la sociedad. Hoy en día, por el contrario, cada vez nos damos más cuenta de que el sistema político es un subsistema del sistema global y que el control del primero no implica necesariamente el control del segundo. De los cuatro remedios de que hemos hablado en el párrafo anterior, el que parecía más decisivo, el cuarto, es decir, el control desde debajo, el poder de todos, la democracia participativa, el Estado basado en el consenso, la realización máxima del ideal rousseauniano de la libertad como autonomía, es también al que apuntan, con especial empeño, las formas más recientes y más insistentes de contestación.

Igual que la democracia de inspiración rousseauniana, de hecho, la participación popular en los Estados democráticos reales ha entrado en crisis, cuando menos por tres razones: *a*) la participación se agota en la mejor de las hipótesis en la formación de la voluntad de la mayoría parlamentaria. Ahora bien, el parlamento ya no es en la sociedad avanzada el centro del poder real, constituyendo con frecuencia tan sólo una cámara de registro de decisiones adoptadas en otras sedes; *b*) incluso si el parlamento siguiera siendo el órgano del poder real, la participación popular se limita, en intervalos más o menos largos, a otorgar su legitimación a una clase política restringida que tiende a su autoconservación, y que resulta cada día menos representativa; *c*) incluso en el ámbito restringido de una elección *una tantum*, sin responsabilidades políticas directas, la participación está distorsionada o manipulada por la propaganda de las poderosas organizaciones religiosas, de partido, sindicales, etc. La participación democrática debería ser eficaz, directa y libre. La participación popular, incluso en las democracias más avanzadas, no es ni eficaz, ni directa, ni libre. De la suma de estos tres defectos de participación popular nace la razón más grave de la crisis, es decir, la apatía política, el fenómeno tantas veces observado y criticado de la despolitización de las masas en los Estados dominados por los grandes aparatos de partido. La democracia rousseauniana o es participativa o no es nada.

No es que falten las propuestas de solución para reavivar la participación y hacerla más eficaz. *Sub a*, la institución de órganos de decisión popular fuera de las instituciones clásicas del gobierno

parlamentario (la así llamada democracia de los consejos/consejista); *sub b*, la democracia directa o asamblearia (uno de los temas más difundidos por la contestación); *sub c*, el control popular de los medios de información y de propaganda, etc. Y es, justamente, en este punto donde reaparecen propuestas más radicales que, sobrepasando la línea de la democracia participativa, vuelven a poner en circulación los temas tradicionales del derecho a la resistencia y a la revolución.

5. Resulta natural que allí donde el tipo de Estado que había pretendido absorber el derecho de resistencia constitucionalizándolo esté en crisis, se reabra el viejo problema y retornen, aunque con otro aspecto, las viejas soluciones que iban, entonces, de la obediencia pasiva al tiranicidio y que, en la actualidad, van de la desobediencia civil a la guerrilla.

La vuelta de los viejos temas que parecían superados no es ni una exhumación ni una repetición. Los problemas nacen cuando ciertas condiciones históricas los hacen nacer y asumen, en cada momento, aspectos diferentes, adaptados a las circunstancias. Entre las viejas teorías sobre el derecho a la resistencia y las nuevas, existen diferencias que merecen ser destacadas, aunque sea, por el momento, sólo con algunas anotaciones que habría que profundizar:

a) El problema de la resistencia se ve, hoy (aunque también ésta sea una consecuencia de la sociedad de masas), como un fenómeno colectivo, no individual, tanto en relación con el sujeto activo como con relación al sujeto pasivo del acto o actos de resistencia. No quiero decir con esto que no estuviera también prevista en los escritores antiguos la resistencia colectiva (Grocio le dedica un capítulo, el cuarto del primer libro, de su célebre tratado); si bien el caso extremo y más problemático es siempre el del homicidio del tirano. En la actualidad, las cosas son bien diferentes. De un lado, continúa existiendo como fenómeno típico de resistencia individual, la objeción de conciencia, si bien se trata, evidentemente, de un residuo de concepciones religiosas, derivadas en gran parte de sectas no conformistas. De otro, ni siquiera los anarquistas hacen ya atentados contra el jefe de Estado. Debería hacer reflexionar la constatación de que los atentados individuales suelen imputarse hoy, por lo general, a las fuerzas reaccionarias.

b) Aunque es cierto que las situaciones en las que nace hoy el derecho de resistencia no son diferentes de las imaginadas por los antiguos escritores de los siglos XVI y XVII, es decir, *conquista*, *usurpación*, *ejercicio abusivo del poder* (en la resistencia armada italiana

del 43 al 45, se dieron las tres, la primera contra los alemanes, la segunda y la tercera contra los fascistas republicanos/nacionales), existe una gran diferencia con relación al tipo de *opresión* frente al que se declara lícito resistir. Religiosa para los primeros monarcómacos, política para Locke, nacional o de clase o económica, hoy, en las luchas de liberación de los pueblos del tercer mundo y para diferentes movimientos de inspiración comunista, castrista, etc. Lo que hoy se tiende a derrocar no es una determinada forma de Estado (las formas degeneradas de Estado, según la tradicional clasificación aristotélica) sino una determinada *forma de sociedad*, cuyas instituciones políticas son sólo uno de sus aspectos. Nadie piensa, hoy, que pueda cambiarse el mundo deponiendo a un tirano. Estaría tentado a decir que se ha producido la inversión radical de la fórmula de Hobbes. Para Hobbes todos los Estados son buenos (el Estado es bueno sólo por el hecho de ser Estado), mientras que, hoy, todos los Estados son malos (el Estado es malo, esencialmente, por el solo hecho de ser Estado);

c) Sin embargo, la mayor diferencia se encuentra, a mi juicio, en la motivación y las consiguientes argumentaciones (o «derivaciones») con que se afronta el problema. Mientras que las viejas teorías discutían sobre la licitud o ilicitud de la resistencia en sus diferentes formas, es decir, se planteaban el problema en términos jurídicos, quienes discuten hoy en día de resistencia o de revolución hablan en términos esencialmente políticos, es decir, se plantean el problema de su oportunidad o de su eficacia. No se pregunta si es justa, y por tanto constituye un derecho, sino si es conforme al fin. Al prevalecer la concepción positivista del derecho, según la cual el derecho se identifica con el conjunto de reglas que cuentan para su sostenimiento con la fuerza monopolizada, el problema de un derecho a la resistencia (expresión en la que «derecho» no puede tener otro significado que «derecho natural») carece ahora de sentido. No se trata de tener el derecho a sacudirse el yugo, el colonial o de clase, se trata de tener la fuerza. El discurso no se refiere tanto a los derechos y deberes como a las técnicas más adecuadas para cada caso: técnica de guerrilla *versus* técnica de la no violencia. De forma tal que, junto a la crisis de las viejas teorías de la guerra justa, asistimos a la crisis de las teorías, todavía dominantes en la era de la Ilustración, de la revolución justa.

6. El que desee buscar una confirmación de lo que aquí se ha dicho, debería realizar un análisis, de mayor precisión que el que es posible realizar en esta ocasión, de las características de los dos

grandes movimientos de resistencia que hoy se dividen el mundo, los que dependen de los partidos revolucionarios (en sus diferentes acepciones) y los que dependen de los movimientos de desobediencia civil. Para entendernos, y admitiendo sus articulaciones internas: leninismo y gandhismo. La diferencia entre uno y otro es el uso de la violencia y, por tanto, desde el punto de vista ideológico, la justificación o no de la violencia. Desde este ángulo, la fenomenología de los movimientos actuales no se distingue de la anterior. También en los viejos tratados sobre las diferentes formas de resistencia, la diferencia que separaba la resistencia activa de la resistencia pasiva era el uso de la violencia. Hoy, la diferencia estriba, principalmente, como se ha dicho, en el tipo de argumentación con que se justifica esta utilización (o esta no utilización), más política, como se ha dicho, que jurídica (o ética).

Lo cual resulta bastante obvio en el caso del partido revolucionario cuya teorización proviene de una matriz realista, en el sentido maquiavélico de la palabra, como la marxiana y, en mayor medida, la leniniana (conforme a la cual, el fin justifica los medios). Otra diferencia, en su caso, entre la teoría de la violencia revolucionaria de hoy y la de ayer (las teorías iusnaturalistas), reside en el hecho de que para éstas la violencia estatal era un caso límite que debía identificarse en cada ocasión (como se decía: conquista, usurpación, abuso de poder, etc.). Para la primera, en cambio, el Estado, en cuanto tal (anarquismo), o el Estado burgués (comunismo), es violento. El Estado es «violencia concentrada y organizada de la sociedad», según la famosa frase de Marx, que constituye uno de los temas conductores de la teoría revolucionaria que pasa por Lenin para llegar a Mao, a la guerra popular, a la guerrilla, etc. (También es nueva respecto a la teoría tradicional la justificación incluso del exceso de violencia en que consiste el terror, desde Robespierre a Mao. Del que podríamos repetir una tesis igualmente famosa: «[...] ha sido necesario crear un breve reino del terror en cada zona rural [...] Para reparar un error es necesario superar los límites»).

Menos obvio resulta y, por tanto más interesante, que la propia teoría de la desobediencia civil —de la obediencia pasiva de origen exclusivamente religioso, de Thoreau, que supone prácticamente siempre un caso individual (no pagar los impuestos si sirven para la continuación de una guerra injusta), y Tolstoi al método *satyagraha* de Gandhi— ha recorrido un largo camino por la senda del realismo político, es decir, de su justificación política. En primer lugar, el hecho de que se trate de un comportamiento colectivo y ya no individual, es decir, un comportamiento para el que siempre se ha

justificado más fácilmente la violencia, implica una revisión de la tradicional oposición entre ética individual (en la que la violencia es, normalmente, ilícita) y ética de grupo (en la que la violencia es considerada lícita). Una de las características de la ética gandhiana es, justamente, la de no admitir ninguna diferencia entre lo que es lícito al individuo y lo que es lícito al grupo organizado. En segundo lugar, con la teoría y la praxis gandhiana se introdujo en lo que habitualmente se denomina resistencia pasiva una ulterior distinción, entre no violencia negativa y no violencia positiva. Uno de los preceptos fundamentales de la predicación gandhiana es que las campañas no violentas deben ir siempre acompañadas del así llamado «trabajo constructivo», es decir, de aquel conjunto de conductas que deben demostrar al adversario que no se propone sólo el derrotarlo sino el construir un modo de convivencia mejor (del que el propio adversario obtendrá ventajas). Finalmente, la justificación que hoy tiende a darse de la no violencia (nueva encarnación de las doctrinas tradicionales de la resistencia pasiva) ya no es religiosa o ética, sino política. Al menos, en tres direcciones. *a*) tomada conciencia de que el uso de ciertos medios perjudica la consecución del fin, el empleo de medios no violentos resulta políticamente más productivo por el hecho de que sólo una sociedad que nace de la no violencia será, ella misma, no violenta, mientras que una sociedad que nace de la violencia no podrá más que seguir usando la violencia para conservarse. Lo que, en otras palabras, quiere decir que la no violencia sirve para alcanzar el objetivo último (al que tiende también el revolucionario que emplea la violencia), de una sociedad más libre y más justa, sin opresores ni oprimidos, mejor que la violencia; *b*) frente a las dimensiones cada vez más colosales de la violencia institucionalizada y organizada y a su enorme capacidad destructiva, la práctica de la no violencia constituye, acaso, la única forma de presión capaz, en última instancia, de modificar la relación entre poderes. La no violencia como única alternativa posible (política, téngase en cuenta) a la violencia del sistema[4].

7. Concluiré con algunas observaciones (también éstas apenas esbozadas) sobre la tipología de las diferentes formas que puede adoptar la desobediencia civil. En primer lugar, es necesario distin-

4. Debo mi iniciación a la ética gandhiana de la no violencia, de forma especial, a Giuliano Pontara, empezando por el ensayo «Etica e conflitti di gruppo»: *De homine* 24-25 (1969), pp. 71-90 [trad. cast., *Ética y generaciones*, Ariel, Barcelona, 1996], hasta llegar al libro, *Antigone o Creonte. Etica politica nell'era atomica*, Editori Riuniti, Roma, 1990.

guir entre la inobservancia de una ley prohibitiva que consiste en una acción positiva, en un hacer (como el *sit-in* de los negros en los restaurantes o en los autobuses de los que están excluidos, o el reunirse en manifestación cuando está prohibido y a pesar de la prohibición), y la no ejecución de una ley imperativa que consiste en una omisión o en una abstención (ejemplos típicos son no pagar los impuestos, no prestar el servicio militar). Existe, pues, una diferencia entre no hacer aquello que está ordenado y hacer lo contrario de lo ordenado: frente a la orden de desalojar una plaza, sentarse en el suelo. Se pueden realizar actos de resistencia pasiva no sólo no haciendo lo que se debe hacer, sino también haciendo de más, extralimitándose (como en el caso del obstruccionismo parlamentario).

Las diferentes formas de desobediencia civil deben distinguirse también de aquellas técnicas de presión no violenta que atacan ciertos intereses económicos. También éstas pueden clasificarse según que consistan en abstenciones como la huelga y el boicot, o en acciones, como la ocupación de tierras, de un inmueble, de una fábrica o la huelga de celo.

Unas y otras se diferencian de las así llamadas acciones ejemplares, como el ayuno prolongado (el autoincendio es una acción ejemplar que no pertenece a las técnicas de la no violencia, ya que se trata de una violencia extrema sobre uno mismo).

Pese a sus diferencias, estas diferentes técnicas tienen en común el fin primordial que es, precisamente, el de paralizar, neutralizar o poner en dificultades al adversario en lugar de anularlo o destruirlo. Hacer difícil o, directamente, imposible la consecución del fin de otro antes que perseguir, directamente, el objetivo de ocupar su lugar. No ofenderlo, sino volverlo inofensivo. No contraponer un poder, un contrapoder, al poder, sino dejar al poder impotente.

Me pregunto, por último, si no deberíamos distinguir las diferentes formas de resistencia pasiva que, repito, se corresponden con la resistencia no violenta, del poder negativo, si por *poder negativo* se entiende el poder de veto, es decir, el poder, para decirlo con palabras de Rousseau, de aquel órgano o de aquella persona que «no pudiendo hacer nada, puede impedirlo todo»[5]. La discusión de este problema asume particular importancia en relación con los estudios, estimulantes por la novedad de su enfoque y útiles por su copiosa documentación, que le ha dedicado Pierangelo Catalano, que tiende a incluir en el poder negativo formas de resistencia, tales

5. J.-J. Rousseau, *El contrato social o Principios de derecho político*, trad. cast. de M.ª J. Villaverde, Tecnos, Madrid, 1995, p. 113.

como la huelga, que, a mi juicio, no pueden reducirse *sic et simpliciter* al poder de veto[6]. Me doy cuenta de que parte de la confusión puede derivarse del hecho de que tanto la huelga como el poder de veto tienen la misma finalidad, la de paralizar el ejercicio de un poder dominante. Ahora bien, existen, sin embargo, diferencias que merecen ser puestas de manifiesto.

Para empezar, aunque es verdad que tanto uno como otro pueden ser considerados formas de ejercicio de un poder impeditivo, una cosa es impedir que una ley, un mandato, una orden, o una decisión cualquiera llegue a existir (poder de veto), y otra cosa es volverla ineficaz después de que haya llegado a existir obstruyéndola, sin tener en cuenta que existen formas de resistencia pasiva, como la huelga y el boicot que no consisten en una desobediencia a la ley. Además, el poder de veto se resuelve generalmente en una declaración de voluntad (en una proposición «performativa», diría J. L. Austin), mientras que la resistencia pasiva consiste en un comportamiento comisivo u omisivo. El poder de veto suele estar institucionalizado, es decir, depende de una norma secundaria de autorización (salvo que se imagine el caso extremo de que una multitud invade el parlamento cuando está a punto de aprobar una ley; aunque, ¿diríamos, en realidad, en este caso, que la multitud ha ejercido el poder de veto?), mientras que las diferentes formas de resistencia pasiva nacen fuera del cuadro de las instituciones vigentes, incluso si algunos quedan, en un segundo momento, institucionalizados. El poder de veto suele ejercerse desde arriba (piénsese en el veto del jefe del Estado en relación con las leyes aprobadas por le Parlamento, o de uno de los miembros del Consejo de Seguridad de la ONU); la resistencia pasiva, desde la base. El poder de veto es, con frecuencia, el residuo de un poder que se resiste a morir, la resistencia pasiva puede ser el primer indicio de un poder nuevo. El poder de veto suele servir para la conservación del *statu quo*, la resistencia pasiva aspira, por lo general, al cambio. En resumen, creo que poder de veto y resistencia pasiva son, tanto estructural como funcionalmente, dos cosas distintas, por lo que tengo mis dudas sobre la oportunidad de obligarlos a entrar en la misma categoría y colocarlos bajo la misma denominación de poderes negativos.

[Traducción de Rafael de Asís Roig]

6. Me refiero, en especial, a dos ensayos «Diritti di libertà e poteri negativi» en *Studi in memoria di Carlo Esposito*, Cedam, Padova, 1969, y *Tribunato e resistenza*, Paravia, Torino, 1971.

Parte III

VALORES E IDEOLOGÍAS

Capítulo V

VALORES POLÍTICOS

1. DE LA LIBERTAD DE LOS MODERNOS COMPARADA CON LA DE LOS POSTERIORES

1. Dado que Galvano Della Volpe, al responder a mi artículo «Democrazia e dittatura»[1], afirma tener la impresión, al leer mis páginas, de escuchar una «vieja melodía», la que corresponde al célebre ensayo *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* del «liberal impenitente» Benjamin Constant[2], quisiera dejar claro, desde el título mismo de mi respuesta, que no niego el reproche (y mucho menos desdeño la comparación), aunque pretendo, como se ve por la variación, adaptar el motivo a su nueva audiencia.

Y, en primer lugar, volvamos sobre la vieja melodía. Cualquiera que esté familiarizado con los textos de la teoría política, sabe que en ellos se retoman durante siglos unos pocos temas fundamentales, siempre los mismos. Por ello mismo, miro con desconfianza cualquier búsqueda de precursores, en la medida en que no existe precursor al que no se le descubran precedentes (como enseña la

1. N. Bobbio, «Democrazia e dittatura»: *Nuovi Argomenti* 6 (1954), pp. 1-14, reimpreso en Íd., *Politica e cultura*, Einaudi, Torino, 1955, última reimp. 1986, pp. 148-159.

2. G. Della Volpe, «Comunismo e democrazia moderna»: *Nuovi Argomenti* 7 (1954), p. 130. Cf. la traducción italiana del ensayo de B. Constant, «Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni», en Íd., *Principi di politica*, ed. de U. Cerroni, Editori Riuniti, Roma, 1970, pp. 217-239 [trad. cast. de M. Truyol Wintrich y M. A. López, «De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos», en *Del espíritu de conquista*, Tecnos, Madrid, 1988, pp. 63-93].

teoría del contractualismo). Ni me he permitido nunca entregarme al placer del «descubrimiento» de los descubridores, como sí ha hecho, en cambio, Della Volpe, convencido de que Rousseau introdujo, por primera vez, la distinción de principio entre soberano y gobierno, cosa que a mí me parece bastante antigua, al menos tanto como la teoría del mandato político que presuponía, precisamente, la distinción entre la titularidad de la soberanía, que pertenece al pueblo, y su ejercicio, que pertenece a los gobernantes (en el espléndido libro de Derathé sobre las fuentes del pensamiento de Rousseau[3] hay con qué desanimar y amargar a cualquier buscador de novedades). De forma que, en el mismo momento en que me avengo a pensar que la mía es una vieja melodía, invito al amigo Della Volpe a convencerse de que la suya no es nueva.

2. Ciertamente, mi artículo «Democrazia e dittatura» pertenece a un género conocido de la publicística política, el de los escritos que se proponen corregir la unilateralidad del radicalismo democrático, acogiéndose a los principios liberales que la democracia no vuelve superfluos (sino que, a mi juicio, presupone). Pero no menos conocido es el género al que pertenece el artículo de Della Volpe. Debe incluirse entre los escritos de los defensores de la democracia a ultranza, que sostienen que el principio democrático es, en sí mismo, superior al principio liberal ya que, en lugar de excluirlo, lo engloba y refuerza. (Della Volpe habla, en relación con la libertad igualitaria, de una libertad «más universal», de una *libertas maior*.) Toda nuestra discusión, por tanto, no es más que un episodio de una, no sé en qué medida, antigua discusión.

Y si mi oponente ha recordado a Constant en relación con Rousseau, yo podría recordar, ya que se trata de aportar grandes nombres, a John Stuart Mill en relación con Bentham, con el último Bentham, el del *Constitutional Code* (publicado por Bowring en 1841), que refutaba como lugares comunes del liberalismo de entonces la declaración de derechos y la separación de poderes, sustituyéndolos por los principios del radicalismo democrático, el poder absoluto de la mayoría, el sistema unicameral y el sufragio universal. Hasta el punto de que Mill, en la introducción al *Essay on Liberty* (1859) se vea obligado a repetir:

3. R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, París, 1950 (trad. it., *Jean-Jacques Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, Il Mulino, Bologna, 1993).

> Se vio entonces que frases como el «poder sobre sí mismo» y el «poder de los pueblos sobre sí mismos» no expresaban la verdadera situación de las cosas; el pueblo que ejerce el poder no es siempre el mismo pueblo sobre el cual es ejercido, y el «gobierno de sí mismo» del que tanto se habla, no es el gobierno de cada uno por sí, sino el gobierno de cada uno por todos los demás[4].

También podría recordar, nuevamente, un gran nombre, acaso el más apropiado, a Tocqueville ya que, dividido como estaba entre la admiración-inquietud por la democracia y la devoción-preocupación por la libertad individual, la disputa entre libertad e igualdad la llevaba dentro de sí. ¿Recuerdan la célebre frase con la que concluye su principal obra? «Las naciones de nuestros días no podrían hacer que en su seno las condiciones no sean iguales; pero depende de ellas que la igualdad las conduzca a la servidumbre o a la libertad, a las luces o a la barbarie, a la prosperidad o a la miseria»[5]. Y ¿quién puede leer hoy estas palabras sin mirar a su alrededor con inquietud y turbación?

3. Vieja discusión, por tanto, la que enfrenta a democracia y liberalismo, o lo que es lo mismo, igualdad y libertad. Lo que hay en ella de *nuevo*, lo que la hace nueva y quizá, por ello, pese a las repeticiones, no superflua, es la diferente perspectiva histórica en la que se inserta. Hemos asistido, a lo largo del siglo pasado, a la sucesiva y gradual *democratización de los regímenes liberales* a través de la democracia formal, más amplia y difundida, primero (sufragio universal, sistema representativo, principio mayoritario), y la democracia sustancial, más tímida y menos extendida (y hoy todavía lejos de haberse logrado, incluso en los países más avanzados) después, con instituciones como la educación obligatoria, la seguridad social asumida por el Estado, la imposición fuertemente progresiva sobre las rentas y las sucesiones. (El que la democracia formal en algunos países, como el nuestro, sea un cascarón vacío no debe llevarnos a afirmar temerariamente que en todos los países en que se ha producido el paso gradual del régimen liberal al democrático, la democracia sea tan sólo formal. La historia de Inglaterra, que fue, por otra parte, el país en que comenzó el régimen liberal,

4. *Essay on Liberty*, ed. de R. B. McCallum, Oxford, 1948 [trad. cast. de J. Sainz Pardo, *Sobre la libertad*, Aguilar, Buenos Aires, 1962, pp. 60-61].

5. *De la démocratie en Amérique*, en *Oeuvres complètes*, ed. de J.-P. Mayer, t. I, vol. II, Gallimard, Paris, 1961, ²1961 [trad. cast. de L. R. Cuéllar, *La democracia en América*, FCE, México, ²1963, p. 645].

resulta igualmente ejemplar, desde este punto de vista.) El proceso de democratización formal o sustancial se supone que no debe producirse —y, en los países en que más intensamente se ha puesto en práctica, no ha sucedido— en detrimento de los principios liberales. Se supone, igualmente, que debe constituir una integración del liberalismo clásico, un progreso del principio de libertad y que, por ello, los nuevos institutos de la democracia formal y sustancial (del sufragio universal a la nivelación de la propiedad) no deberían suplantar a los principios propios del régimen liberal (que se resumen en la garantía jurídica de ciertos derechos fundamentales de libertad). Símbolo (aunque en la actualidad no sea más que simulacro) de esta convivencia de principios afirmados históricamente en momentos históricos diferentes es la proclamación en las constituciones contemporáneas de los así llamados derechos sociales además y junto a los derechos individuales de las constituciones del siglo XVIII.

El problema nuevo y muy importante —al menos, tan importante como el de la democratización de los regímenes liberales— frente al que nos encontramos y que, por mi parte, he tratado de poner de relieve en mi anterior artículo es el contrario, el de la *liberalización de los regímenes democráticos*. El que una democracia pura, que no respete los principios clásicos del liberalismo, estuviera condenada a convertirse en un régimen iliberal y despótico —la así llamada tiranía de la mayoría con el consiguiente exceso de estatalismo— constituye una vieja acusación de los escritores liberales clásicos. Si bien el único ejemplo histórico —episodio breve pero eficacísimo para escandalizar a los moderados— era el Terror. La disputa era, en su mayor parte, teórica y se desarrollaba a golpe de lógica más que de experiencia. El blanco político no era tanto un régimen real, como la teoría de un régimen, la de Jean-Jacques Rousseau, que recientemente, en un libro destinado a imputar a éste gran parte de la responsabilidad por la estatolatría contemporánea, ha quedado bautizada con el infamante nombre de «democracia totalitaria»[6]. Hoy, en cambio, el problema de la democracia no liberal o totalitaria es un problema real, tan real como era, en la época de la Restauración, el de un liberalismo no democrático.

Efectivamente, existen países que se proclaman democráticos, incluso de una democracia «mil veces más democrática que cual-

6. Cf. J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Secker & Warburg, London, 1952 [trad. cast. de M. Cardenal Iracheta, *Los orígenes de la democracia totalitaria*, Aguilar, Madrid, 1956].

quiere «democracia burguesa», y que han iniciado, efectivamente, una nueva fase de progreso civil en países políticamente atrasados, introduciendo instituciones tradicionalmente democráticas, de democracia formal como el sufragio universal y la elegibilidad de los cargos, y de democracia sustancial como la colectivización de los medios de producción. Ahora bien, estos mismos países no son liberales. Del liberalismo niegan más o menos declaradamente su principio teórico fundamental, la concepción historicista de la verdad, de la que nació el espíritu de tolerancia contra el fanatismo; la actitud crítica contra el dogmatismo, como se ha puesto recientemente de manifiesto[7], y sus principales instituciones, tales como la garantía de los derechos de libertad, la primera entre ellas la libertad de pensamiento y de imprenta, la división de poderes, la pluralidad de partidos y la tutela de las minorías políticas.

4. Puede impugnarse el que este problema de la liberalización de ciertos regímenes democráticos sea un problema real. Pero me temo que resulte difícil y desesperado hacerlo, contestando la veracidad de los hechos sobre los que se basa la acusación de antiliberalismo dirigida contra los países soviéticos. También es posible seguir otras vías. De ellas, las más comunes son las tres siguientes.

Se puede, en primer lugar, sostener —y se trata de la forma más radical (en el sentido de que corta de raíz cualquier base de discusión)— que las concepciones y las instituciones del liberalismo han cumplido su tiempo, habiendo perdido toda función histórica y que, por tanto, no hay razón alguna para deplorar que regímenes más avanzados y volcados al futuro, no melancólicamente replegados hacia el pasado, no las tengan en cuenta. Esta forma de argumentar, como hemos señalado en otro lugar, consiste en transferir la discusión del plano de los hechos al plano de los valores. La mujer sorprendida engañando a su marido apelará a los supremos derechos del amor contra los deberes institucionalizados del matrimonio. Si no puede negar los hechos, establecerá una nueva jerarquía de valores en virtud de la cual lo hechos pierden su valor negativo.

Incluso reconociendo la validez histórica de la instancia liberal en su lucha contra el absolutismo monárquico y feudal, y en favor de una mayor liberación del hombre y, por tanto, como elemento de progreso histórico, es posible sostener, en segundo lugar, que los regímenes surgidos de la revolución socialista realizan de forma

7. Cf. R. Treves, *Spirito critico e spirito dogmatico*, Nuvoletti, Milano, 1954.

más completa la citada función y que, por ello, resultan superfluas las instituciones precedentes, en la medida en que están inspiradas por un concepto más amplio y moderno de libertad. No se niega que exista el problema de la libertad en general. Se afirma que, en los países de democracia progresiva, el problema ha sido resuelto mejor que en los regímenes liberales burgueses, al haberse sustituido la libertad burguesa por la libertad de todos, y que, por ello mismo, suponen en la historia humana, entendida como historia de la liberación del hombre alienado, una fase más evolucionada (incluso la última fase anterior a la liberación final). En este caso, la argumentación no pasa de los hechos a los valores, sino que permaneciendo en el terreno de los hechos, les da una interpretación diferente. Los hechos continúan siendo los que son, pero su sentido es diferente del que le atribuyen los adversarios. Un industrial despide a algunos obreros. Frente a quien se lo reprocha en nombre de los valores sociales, podría invocar sus valores, es decir, la libertad de empresa y todos los sagrados principios de la economía de mercado. Ahora bien, no es improbable que se limite a observar que el despido debe considerarse como un acto disciplinario contra empleados negligentes y, por tanto, como acto que posee también, pese a las apariencias, un indiscutible valor social.

Por último, resulta posible una tercera respuesta. Se concede a los adversarios, a diferencia de lo que sucede en la primera, que la libertad es un valor. Se concede, a diferencia de lo que se afirma en la segunda, que este valor no ha sido puesto en práctica en los regímenes de democracia progresiva. Pero se sostiene que estos regímenes son los únicos con capacidad para resolver el problema en el futuro, ya que han sido los únicos que han sentado la condición necesaria y suficiente (principalmente, la abolición de la luchas de clases) para su solución. No se contestan los hechos, no se rechazan los valores, ni se trata de dar a los hechos una interpretación benévola. Se está de acuerdo con los adversarios sobre los valores, se está también de acuerdo sobre la interpretación de los hechos, lo que cambia es la diferente manera de juzgar la relación entre medios y fines. Se afirma, por tanto, que la realidad soviética, por inhumana que sea, ofrece, sin embargo, un instrumento para la realización del fin supremo —sobre el que liberales y comunistas están de acuerdo: la libertad—, más adecuado y perfecto que los regímenes que se le contraponen. Por poner, también aquí, un ejemplo, desencadenada la guerra, los responsables del país tratarán de justificarla (especialmente, en caso de derrota) no contestando que la paz sea deseable, ni la crueldad de la guerra, sino proclamando su

convicción de que la guerra, aunque cruel, era el único modo de alcanzar la «verdadera» paz en el mundo.

5. No diré que Della Volpe haya seguido más uno que otro de estos tres modos de argumentación. A mi juicio, los ha seguido, en diferentes momentos, todos. Cuando afirma que la libertad civil no es otra cosa que la libertad de los burgueses y que se identifica «estrechamente» con la libertad de un clase, refuta del liberalismo su valor fundamental, es decir, trata de desvalorizar la doctrina liberal no aceptando uno de sus valores fundamentales. Cuando, a continuación, sostiene que existe una libertad comunista y que tal libertad, en cuanto libertad igualitaria resulta superior a la propuesta por los liberales, es como si dijera que no se plantea el problema de la libertad, no ya porque no exista un problema, sino porque con una interpretación distinta de los hechos de la de los adversarios, se advierte que, en la actualidad, ha quedado resuelto. Por último, al afirmar, al terminar su ensayo, que «debemos pensar que en la "sociedad de los libres" marx-engelsiana en cuanto sociedad sin clases, *hacia la que se dirige la democracia soviética actual*, se disolverá y superará verdaderamente la antinomia entre las dos libertades» nos hace saber su creencia de que la libertad es un valor, que en la actual sociedad soviética tal valor no ha sido aún alcanzado, pero que podrá serlo en el futuro sólo mediante esta nueva forma de organización social. Este triple modo de argumentación se corresponde con una secuencia del siguiente tipo:

1) «No te reconozco el derecho a condenarme, ya que lo que para ti es bueno para mí es malo».

2) «Sí, lo que es malo para ti, también lo es para mí, pero ten en cuenta que la acción realizada, si se examina correctamente, no es como tú crees una mala acción sino una buena».

3) «Lo que es malo para ti, también lo es para mí, y la acción que yo he realizado es una mala acción, pero ten paciencia, lo he hecho por tu bien».

En las siguientes páginas examinaré, uno por uno, estos tres argumentos, a mi juicio, de gran peso, ya que en ellos se resume la polémica de los escritores marxistas contra el liberalismo. Más exactamente, el primero en los §§ 6-8, el segundo en los §§ 9-18, y el tercero en los §§ 19-25.

6. Empezando por el primero: «Las libertades civiles reivindicadas por la doctrina liberal pretendían ser valores universales, cuando en realidad son valores de clase, que representan la ideología

individualista y los intereses económicos egoístas de la clase burguesa. Por lo que, desaparecida o en vías de desaparición dicha clase, tampoco los valores que ella sustentaba tienen ya razón para sobrevivir». A mí, esta forma de razonar, me recuerda a la de los ciudadanos de aquella ciudad que no querían oír hablar de usar agua potable porque el acueducto había sido construido por la administración del partido rival. El problema, evidentemente, no es el de saber gracias o por culpa de quién se han introducido las instituciones liberales, sino si las instituciones liberales son un beneficio o un daño para los hombres.

Por encima de todo, esta identificación de la doctrina del Estado liberal con la ideología burguesa del Estado, reposa sobre una consideración histórica inadecuada. La doctrina del Estado liberal se presenta en su nacimiento (en las primeras doctrinas contractualistas de los así llamados monarcómacos) como una defensa del *Estado limitado* contra el *Estado absoluto*. Entendiendo por Estado absoluto aquel cuyo soberano es *legibus solutus*, es decir, con un poder que no conoce límites, arbitrario. El Estado limitado, por contra, es aquel en el que el poder supremo es limitado bien por la ley divina y natural (los así llamados derechos naturales, inalienables e inviolables), bien por las leyes civiles mediante la constitución pactada (fundamento contractualista del poder). Todos los autores de los que se hace derivar la concepción liberal del Estado liberal repiten monótonamente este concepto, y toda la historia del Estado liberal se desarrolla en la búsqueda de las técnicas adecuadas para la realización del principio de limitación del poder.

Para mayor claridad, pueden distinguirse dos formas de limitación del poder. Una limitación *material*, que consiste en sustraer a los imperativos positivos y negativos del soberano una esfera de comportamientos humanos que se reconocen libres por naturaleza (la así llamada esfera de la licitud); y una limitación *formal*, que consiste en colocar a todos los órganos del poder estatal bajo las leyes generales del propio Estado. La primera limitación se basa en el principio de la *garantía* de los derechos individuales por parte de los poderes públicos; la segunda sobre el *control* de los poderes públicos por parte de los individuos. Garantía de los derechos y control del poder son dos de los rasgos característicos del Estado liberal. El primero de estos principios ha dado origen a la proclamación de los derechos naturales; el segundo, a la división de poderes. Puede decirse, en resumen, que la proclamación de los derechos y la división de poderes son las dos instituciones fundamentales del *Estado liberal*, entendido como *Estado de derecho*, es decir,

como Estado, cuya actividad está, en un doble sentido, material y formalmente, limitada.

7. Ahora bien, es cierto que esta doctrina de la limitación de poderes nació en circunstancias históricas determinadas, con motivo de la lucha contra la monarquía de derecho divino, y que fue elaborada, principalmente, por escritores burgueses. Pero tenemos derecho a exigir a todo aquel que pretenda deducir de esta constatación la consecuencia de que la doctrina liberal es una doctrina burguesa que conteste a las dos preguntas siguientes:

1) si cree, realmente, que la única forma posible de Estado absoluto es la monarquía de derecho divino, o si no piensa, más bien, que todo grupo dirigente tiene una tendencia natural a transformar su poder en un poder lo más absoluto posible, en el sentido de *legibus solutus*;

2) si no cree, admitida esta tendencia natural, que el ordenamiento jurídico debe adoptar instrumentos aptos para impedir sus efectos, y que, entre estos instrumentos, los que hasta el momento se han mostrado más eficaces son los elaborados por la doctrina liberal.

Con estas dos preguntas queremos colocar a los opositores de la doctrina liberal frente a las consecuencias de sus eventuales respuestas. Si responden al primer punto que no es cierto que todos los grupos dirigentes tiendan a abusar del poder, deberán después poner de acuerdo esta respuesta con la tesis, especialmente querida por ellos, de que todos los Estados, en cuanto Estados, son dictaduras; si dan la respuesta contraria, entonces la exigencia de limitación del poder del Estado, formulada por primera vez con rigor por los teóricos burgueses, muestra su perenne vitalidad. Respecto al segundo punto, si responden que las técnicas hasta el momento adoptadas para la garantía de los derechos y el control de poderes no han surtido efecto alguno, habría que preguntarse por qué durante el período y en los países en que estas instituciones han funcionado, el socialismo ha podido crecer y convertirse, casi siempre, en partido gubernamental. Ahora bien, si dan la respuesta contraria, habría que preguntarse por qué estas técnicas no deberían ser válidas también en un Estado diferente al Estado burgués.

Los marxistas pueden argumentar que la doctrina liberal, al combatir el poder absoluto de la monarquía unida a la clase feudal, ha servido a la clase burguesa para conquistar el poder, es decir —aceptamos la lección marxista—, para formar su propio Estado de clase (lo que constituiría una nueva razón para identificar Estado

liberal y Estado burgués). Pero también, aquí, habría que realizar dos observaciones:

1) la doctrina liberal, en cuanto teoría del Estado limitado, ponía límites en abstracto no sólo a la monarquía absoluta, sino a cualquier otra forma de gobierno y, por tanto, al propio gobierno de la burguesía (que conoce perfectamente su Estado absoluto que es el Estado fascista);

2) en cuanto doctrina del Estado representativo, ponía en vigor condiciones que permitirían a nuevos grupos sociales, a punto de llegar a ser más representativos que la burguesía, alcanzar el poder en su lugar.

A diferencia de la doctrina contra la que combate, que trata de justificar una particular forma de gobierno (la monarquía hereditaria), la doctrina liberal, en sus líneas principales, no es la justificación del Estado dominado por la clase burguesa más que del Estado dominado por cualquier otra clase, salvo que se llegue al absurdo de sostener que sólo el Estado dominado por la clase burguesa tenía necesidad de límites (y ¿por qué no el Estado dirigido por el partido comunista, que Gramsci comparaba, franqueando tres siglos de experiencia liberal, al príncipe maquiavélico, prototipo de poder absoluto?), o que los límites impuestos al Estado por la teoría liberal eran tales que actuaban exclusivamente en beneficio de la clase en el poder (¿también el derecho de libertad religiosa, de imprenta, de asociación?).

8. Cada vez que vuelvo a reflexionar sobre el curso histórico de estos últimos siglos, me persuado cada vez más de que la doctrina liberal, aunque históricamente condicionada, expresa una exigencia permanente (perfeccionable, ciertamente, en su actuación práctica, pero que no puede descuidarse y menos despreciarse en su valor normativo). Esta exigencia, por decirlo con la fórmula más simple, es la de la *lucha contra los abusos del poder*. Y es permanente, como cualquier exigencia de liberación, bien porque todo poder tiende a abusar, bien porque en la estructura formal asumida por el Estado de derecho, elaboración última de la concepción liberal, se dan ciertas bases para reprimir cualquier atentado a las garantías de la libertad individual, venga de donde venga, incluida la burguesía. Cuando, efectivamente, con los regímenes fascistas se produjo dicho atentado, la lucha contra ellos se produjo, como no podía ser de otro modo, también por parte de los partidos marxistas en nombre de los principios legados por el liberalismo, es decir, de aque-

llos límites al poder del Estado que hacen la convivencia social *más* civil o menos salvaje.

Todavía hoy frente a los abusos de poder, por ejemplo en Italia, los comunistas invocan la Constitución, invocan justamente los derechos de libertad, la separación de poderes (independencia del poder judicial), la representatividad del parlamento, el principio de legalidad (ningún poder extraordinario para el ejecutivo), que constituyen la más celosa conquista de la burguesía en la lucha contra la monarquía absoluta. Pero ¿cómo? ¿Aquellas mismas libertades que fueron invocadas por la clase burguesa contra los abusos de la monarquía, son ahora invocadas por los representantes del proletariado contra los abusos de la clase burguesa? ¿Qué mejor prueba de la permanencia de una exigencia, más allá de la ocasión histórica, y de la bondad de una institución, más allá del uso bueno o malo que de ella estén haciendo sus creadores? Por estas razones, no alcanzo a comprender cómo pueda defenderse válidamente la tesis de que la doctrina liberal del Estado, si se entiende con esta expresión la teoría que proclama y defiende los derechos de libertad, ha perdido todo valor, desde el momento que quienes deberían ser sus superadores siguen sirviéndose de ella para sus fines. ¿Responderán que ha perdido todo valor de principio, pero que conserva un valor práctico? Dejo a los eventuales defensores de la libertad como *instrumentum regni* (que se admite cuando sirve y se rechaza cuando deja de hacerlo), la penosa y no envidiable responsabilidad de dar respuesta a esta pregunta.

9. Comprendo perfectamente, en cambio, que se pueda esquivar el obstáculo o mejor salvar el foso sosteniendo que las garantías individuales del Estado liberal tienen valor en la medida en que, dada la constitución de la sociedad en clases, el individuo y los grupos minoritarios quedan inevitablemente expuestos a los abusos de la case dominante, pero que, alcanzada la sociedad de una sola clase, el peligro del abuso de poder deja de existir, y la libertad que se despliega no es ya la pequeña libertad del individuo de no ser enviado a prisión sin orden de detención, sino la gran libertad de todo el pueblo de disponer libremente de su propio destino. Y así llegamos al segundo argumento de los escritores antiliberales. Hablamos, por tanto de la *libertas maior*.

Esta disputa es viejísima, tan antigua como la ilusión de los demócratas puros de que la democracia, es decir, la soberanía popular sustituya al liberalismo. Incluso Della Volpe cede aún a esta ilusión y demuestra, por tanto, creer que la libertad democrática es

no ya una libertad distinta de la liberal, sino una libertad en un plano más alto, capaz de absorberla y, con ello, de eliminarla. Conviene aquí dividir la disertación en dos partes, siguiendo la distinción antes mencionada entre limitación *material* (§§ 10-13) y limitación formal (§§ 14-17) del Estado.

10. Por lo que se refiere a la relación entre limitación material del Estado y doctrina democrática, comenzaremos con la observación de que se trata de dos usos diferentes de la palabra «*libertad*» y que, si no quieren perpetuarse las confusiones características del lenguaje político, convendría aclarar su diferencia.

Cuando hablo de libertad según la doctrina liberal, pretendo utilizar este término para indicar un Estado de no-impedimento, del mismo modo que en el lenguaje común se llama «libre» al hombre no está en prisión, al agua que corre sin cauce, a la entrada en un museo en los días festivos o al paseo en un jardín público. «Libertad» tiene la misma extensión que el término «licitud» o esfera de aquello que no estando ordenado ni prohibido está permitido. Como tal, se contrapone a *impedimento*. En palabras sencillas, se podría decir que lo que caracteriza la doctrina liberal del Estado es la búsqueda de una disminución de la esfera de las órdenes y una extensión de la esfera de los permisos. Los límites del poder del Estado vienen señalados por la esfera, más o menos amplia según los autores, de la licitud.

Este mismo término —«libertad»— tiene un sentido diferente en la doctrina democrática (perteneciente al lenguaje técnico de la filosofía), significa «autonomía», es decir, el poder de darse normas a sí mismo y de no obedecer más normas que las que se da uno mismo. Como tal, se contrapone a *constricción*. Por ello, se llama «libre» al hombre inconformista, que razona con sus propias ideas, no se casa con nadie, no cede a las presiones, lisonjas, a los espejismos de la promoción profesional, etc.

En el primer sentido, el término «libertad» se compadece bien con «acción». Efectivamente, una acción libre es una acción lícita, que puedo hacer o no en cuanto que no impedida. En el segundo sentido, se compadece bien con «voluntad». Efectivamente, una voluntad libre es una voluntad que se autodetermina. Ambos significados son tan poco sustituibles que se podría hablar, en rigor, tanto de una acción limitadora de la libertad, querida libremente («no fumo porque he decido no fumar tras una madura reflexión»), como de una acción libre, cuya libertad no he querido libremente («he vuelto a fumar porque mi médico me ha dado permiso»). En el

primer sentido se habla de libertad como de algo contrapuesto a ley, a cualquier forma de ley, para el que cualquier ley (prohibitiva o impositiva) es restrictiva de la libertad. En el segundo sentido, se habla de libertad como el propio campo de acción conforme a la ley; y se distingue ya no la acción no regulada de la acción regulada por la ley, sino la acción regulada por una ley autónoma (o aceptada voluntariamente) de la acción regulada por una ley heterónoma (o aceptada a la fuerza).

Ambos sentidos son legítimos, cada uno dentro de su propio ámbito. Y cuidado con enzarzarse en la discusión de cuál de las dos libertades es la verdadera libertad. Tal disputa querría hacernos creer que existe, por algún decreto divino, histórico o racional, un solo modo legítimo de entender el término «libertad» y que todos los demás están equivocados. A quien sostiene que la verdadera libertad consiste en la ausencia de leyes, puede objetársele que con qué derecho pretende negar la consideración como estado de libertad el del niño que juega con sus compañeros a esconderse, aunque las reglas del juego sean no menos numerosas y rígidas que las de la escuela. A quien sostiene que la verdadera libertad consiste en la autonomía, puede preguntársele por qué no puede llamarse libre a la acción del hombre que camina en el bosque sin seguir un camino obligatorio.

Igualmente vana resulta la consideración sobre cuál de las dos libertades es *mejor*. Sucede aquí que el término «libertad» además de un significado descriptivo (ambiguo) posee también uno apreciativo (no ambiguo), en la medida en que representa un estado deseable. Ahora bien, yo diría que tanto la libertad como no-impedimento, como la libertad como autonomía indican estados deseables del hombre. El problema en torno a la mejor libertad se reduciría a esta pregunta: ¿cuál de las dos libertades es más deseable, la del no-impedimento o la de la ley espontáneamente aceptada? Me parece obvio que una pregunta así planteada resulta difícil de responder si prescindimos de la situación concreta. Quiero decir que es difícil comparar la satisfacción que experimento al poder salir al extranjero sin tener que solicitar un pasaporte (libertad como no-impedimento) y la que experimento al diseñar yo mismo el programa de mi viaje a España, en lugar de aceptar el itinerario de una agencia de viajes (libertad como autonomía).

11. Gran parte de la discusión entre los defensores del liberalismo a ultranza y los defensores de la democracia a ultranza, no pasa de una vana disputa acerca de si la verdadera libertad (política) es

el no impedimento o la autonomía, y cuál de las dos, suponiendo que ambas sean legítimas, es políticamente mejor, es decir, la más adecuada para fundar la óptima república. Las dos principales máximas en discusión son:

1) «El Estado debe gobernar lo menos posible, ya que la verdadera libertad consiste en no verse obstaculizado por un exceso de leyes».

2) «Los miembros de un Estado deben gobernarse por sí mismos, ya que la verdadera libertad consiste en no hacer depender de nadie más que de uno mismo la reglamentación de la propia conducta».

Es conocida la razón histórica por la que el concepto de libertad como no constricción ha prevalecido sobre el de libertad como no-impedimento, hasta el punto de convertirse, para la escuela democrática radical, en exclusivo. No obstante las resistencias y las lamentaciones de los fanáticos del *laissez-faire*, las limitaciones de la libertad individual por parte del Estado han seguido aumentando. ¿Había que resignarse a una disminución de la libertad, incluso a su desaparición, y a la llegada amenazadora del Estado totalitario, es decir, del Estado que se coloca, llevado al límite, como opresor de cualquier esfera de libertad individual? El concepto de libertad como no constricción sugería el remedio: si el Estado es cada vez más invasor y esta invasión resulta inevitable, tratemos de que los límites se conviertan, en la medida de lo posible, en autolimitaciones, en el sentido de que los límites a la libertad vengan señalados por los mismos que deben sufrirlos. Si no es posible evitar que el ciudadano del Estado esté más *impedido* que antes, tratemos al menos de que esté menos *constreñido*. Los pedagogos conocen bien esta regla. Saben que muchos comportamientos que se consideran útiles para el desarrollo mental y físico de los niños son limitativos. El único modo de corregir lo penoso de este estado limitativo consiste en procurar la colaboración de los niños en la propia determinación consciente de los límites. El punto de vista según el cual se estima que la libertad como autonomía puede resolver todos los problemas que deja abiertos la dificultad de satisfacer suficientemente la libertad como no-impedimento, era una consecuencia del error antes indicado de que existe una verdadera libertad o, en todo caso, una libertad mejor que todas las otras, y que basta con descubrir la verdadera libertad o la libertad mejor para que quede resuelto de una vez para siempre el problema del gobierno civil.

12 Muchas son las razones por las que la ilusión democrática del democratismo puro al estilo de Rousseau —que la libertad como

autonomía sustituyera totalmente a la libertad como no impedimento— ha desaparecido.

La razón más frecuentemente aducida y sobre la que no es el caso detenerse es la de que la autonomía técnicamente realizable, que incluso en la sociedad más radicalmente democrática es, sin embargo, siempre mucho más hipotética que real. En primer lugar, los que adoptan las decisiones más laboriosas de dirección política no son todos los ciudadanos sino sólo una exigua representación de los mismos; en segundo lugar, las decisiones de esta exigua representación se adoptan por mayoría. De aquí se derivan dos dificultades. ¿Qué fundamento posee la pretensión de que las decisiones de los representantes son exactamente las que habrían adoptado los ciudadanos individuales si se hubieran encontrado ellos, y no sus representantes, en la situación de deber y poder decidir? Y si sigue teniendo sentido hablar de autonomía en el caso de la voluntad de la mayoría, ¿con qué fundamento se puede hablar de una voluntad autónoma respecto de la minoría que, según los principios mismos del sistema, debe conformarse con las decisiones de la mayoría? Es cierto que la instancia liberal del poder limitado surgió para combatir al Estado absoluto de la minoría, lo que indujo a pensar que, extendido el poder de los pocos a los muchos, no harían falta límites; pero es verdad también que esta extensión a la mayoría y a todos es institucionalmente imperfecta (y difícilmente perfeccionable), y que, por tanto, las razones que existían para la limitación del poder del príncipe siguen existiendo todavía hoy para la limitación del poder de la mayoría, que siempre resulta ser un poder diferente del (irrealizable) poder de todos.

Pero existe una razón más seria, la de que la propia voluntad como autonomía presupone una situación de libertad como no impedimento. En otras palabras, una situación general de amplia licitud es condición necesaria para la formación de una voluntad autónoma. Puede darse una sociedad en la que los ciudadanos gocen de ciertas libertades sin haberlas deseado ellos mismos (piénsese en las constituciones *octroyées*). Pero no puede existir una sociedad en la que los ciudadanos den lugar a una voluntad general en sentido rousseauniano sin ejercitar ciertos derechos fundamentales de libertad.

El concepto de autonomía resulta, en filosofía, muy embarazoso. Aquí, por fortuna, no se trata, sin embargo, de comprender qué entienden los filósofos con esta palabra. En su uso político, el término indica algo más fácil de comprender: indica que las normas que regulan las acciones de los ciudadanos deben ser lo más confor

mes posible al deseo de los ciudadanos. Ahora bien, para que se llegue a conocer los deseos de los ciudadanos resulta necesario que el mayor número posible de ellos pueda expresarse libremente (es decir, sin impedimentos exteriores). Si estuviéramos convencidos de que la mejor forma de hacer leyes es que las hagan ciertos sabios dotados de sabiduría universal infusa, no tendríamos que preocuparnos demasiado de la libertad individual. Para el pastor, que piensa que es el único juez del bien común del rebaño (incluso si dicho bien consiste en el esquilado y el matadero), resulta absurdo que las ovejas cuenten con ninguna libertad distinta de la de obedecer sus órdenes. Las libertades individuales comienzan a adquirir interés cuando surgen las primeras sospechas acerca de la infalibilidad de esos pocos iniciados, y se comienza a creer que esos pocos iniciados harían bien en escuchar las sugerencias, críticas y objeciones de los demás. Con mayor razón, entonces, si lo que se pretende, como en la doctrina del gobierno democrático, es que no existan iniciados en absoluto, y que quienes se dediquen a dar leyes a los ciudadanos sean los mismos ciudadanos o sus representantes. En resumen: una deliberación autónoma sólo puede formarse en una atmósfera de libertad como no-impedimento. Dado que Della Volpe muestra su deferencia hacia Kelsen, «el mayor jurista burgués vivo», me limitaré a citar el pasaje en el que Kelsen, en su obra principal, habla de las relaciones entre liberalismo y democracia:

> En una democracia, la voluntad de la comunidad es siempre creada a través de una discusión entre mayoría y minoría y de la libre consideración de los argumentos en pro y en contra de una regulación determinada. Tal discusión no solamente tiene lugar en el Parlamento, sino también, y sobre todo, en reuniones políticas, periódicos, libros y otros vehículos de la opinión pública. En la medida en que la opinión pública sólo puede formarse allí donde se encuentran garantizadas las libertades intelectuales, la libertad de palabra, de prensa y de religión, la democracia coincide con el liberalismo político, aun cuando no coincida necesariamente con el económico[8].

14. Las instituciones democráticas (en primer lugar, el sufragio universal y la representación política) constituyen, por tanto, un correctivo, una integración, un perfeccionamiento de las institucio-

8. H. Kelsen, *General Theory of Law and State*, HUP, Cambridge, [trad. cast. de E. García Máynez, *Teoría general del derecho y del Estado*, UNAM, México, 1988, pp. 341-342].

nes liberales, no se trata ni de una sustitución ni de una superación. Cuando empleo la fórmula «liberal-democracia», o simplemente democracia, no la utilizo, como parece creer Della Volpe (que entiende «liberal» como «burgués»), en sentido limitativo, como si pensase que junto a la democracia liberal puede existir una democracia no liberal. Dado el nexo inevitable que existe entre libertad como no-impedimento y libertad como autonomía, cuando hablo de liberal-democracia hablo de la que, para mí, es la única forma posible de democracia efectiva, mientras que democracia sin más, sobre todo si se entiende como «democracia no liberal», quiere decir, a mi juicio, una forma de democracia aparente.

Por poner un ejemplo, el caso típico de democracia sin libertad se produce cuando todo un pueblo (con el más amplio sufragio) debe elegir a sus representantes en una única lista aprobada por el partido que se identifica con el gobierno (como ha sucedido, hasta ahora, si no estoy mal informado, en la Unión Soviética). Muy dueños son los admiradores de estos regímenes de denominarlos «democracia», siempre que estén dispuestos a convenir en que aquí democracia no significa ya formación autónoma de la voluntad, desde el momento en que no es concebible cómo podría llegarse a una deliberación autónoma sin libertad de discusión y de elección. Ahora bien, si democracia no significa ya formación de voluntad autónoma, sino cualquier otra cosa difícil de expresar y de entender, desaparece todo interés en la discusión acerca de las relaciones entre libertad como no-impedimento y libertad como no-constricción, que implica, entre quienes disputan, al menos, un acuerdo de principio sobre el valor de la libertad.

15. Hasta aquí el problema de las relaciones entre democracia y liberalismo con referencia a la teoría de la limitación material del poder del Estado. Se ha dicho que la doctrina liberal contiene, incluso, una teoría de la limitación formal del poder que se actuaba principalmente a través de la así llamada separación de poderes. La polémica de los demócratas a ultranza frente al liberalismo en su aspecto formal se dirige contra la teoría de la separación de poderes. De ello, hay un eco bien evidente en el propio artículo de Della Volpe.

El razonamiento de los demócratas a ultranza, en este caso, es generalmente del siguiente tipo: la teoría liberal, habiendo surgido como reacción al Estado absoluto de unos pocos, es lógico que haya puesto en marcha instituciones capaces de frenar el abuso de poder; ahora bien, la democracia al ampliar el poder de los pocos a los

muchos, y de los muchos a todos, vuelve superflua cualquier limitación de poder, ya que si resulta fácilmente concebible el abuso de poder de unos pocos en perjuicio de muchos, no es concebible abuso alguno de parte de cada uno contra sí mismo; y, del mismo modo, si resulta concebible un control allí donde hay controladores y controlables, el control no es posible, en cambio, donde los controladores se identifican con los propios controlados. De forma tal que la teoría del abuso de poder y de la consiguiente limitación del poder obtenida con el así llamado equilibrio de poderes, nació en condiciones históricas particulares que en un régimen democrático, ya no existen. Los demócratas que son también marxistas refuerzan este argumento con otro proveniente de la teoría de clases de la historia: la necesidad del control recíproco de los poderes nace de la división de la sociedad en clases, la teoría de la separación de poderes no es más que una ideología de la clase burguesa ascendente obligada a compartir el poder con las antiguas clases feudales. De esta forma, según los marxistas, y Della Volpe con ellos, desaparecida, o en vías de desaparición con la consecución del poder por parte del proletariado, la división de la sociedad en clases, tampoco la división de poderes separados, en torno a la cual el derecho público burgués ha levantado tanto ruido, tiene ya razón de existir. Con palabras de Della Volpe que se remite a Vyšinskij: en el Estado democrático proletario el fundamento de la autoridad «no está en la "sociedad civil" burguesa, sino en la masa proletaria orgánica de los trabajadores». Una «masa orgánica» no admite el tipo de divisiones que resultan necesarias, por el contrario, en una sociedad *inorgánica*, como la burguesa. ¿Las cosas son así?

16. Del mismo modo que, en relación con la cuestión de los límites materiales del poder, la democracia se presentaba como soberanía *autónoma* contrapuesta a soberanía heterónoma, así, en relación con la presente cuestión de los límites formales del poder, se presenta con la seductora vestimenta de la soberanía *universal* contrapuesta a la soberanía particular y particularista de los regímenes pre-democráticos.

No son necesarias muchas palabras para demostrar que esta pretendida universalidad es un espejismo no menor que el de la supuesta autonomía. Basta prestar atención por un momento a la diferencia entre democracia directa y democracia indirecta (única realizable hasta ahora, incluidos los países soviéticos). Basta con recordar que entre los ciudadanos y el cuerpo soberano se interponen asociaciones para la formación de la opinión pública, tales

como los partidos (y, si el partido es único, tanto peor) y que las decisiones se adoptan no por unanimidad como sucede todavía hoy en la comunidad internacional en la que, verdaderamente, todos los miembros son soberanos, sino por mayoría. La universalidad, en las sociedades burguesas, no menos que en las proletarias, es, si se quiere, una idea-límite, pero ni es ni puede llegar a ser, por muchas concesiones que se haga al atractivo placer de embelesarse con la descripción del país de Jauja, una realidad.

17. Se puede contraatacar diciendo que la sociedad basada en la «masa orgánica» de los trabajadores es más homogénea que la «sociedad civil burguesa». Que no se trata de universalidad, por tanto, como en la teoría democrática de Rousseau (la voluntad de una sociedad democrática es la voluntad de todos), sino de *homogeneidad* (la voluntad de una sociedad democrática proletaria es una voluntad compacta). Admitámoslo. Pero aquí chocamos con una tradicional confusión sobre la teoría de la separación de poderes que es preciso aclarar. No es posible repasar toda la doctrina, sobre la que se han derramado y se siguen derramando ríos de tinta. Pero creo que resulta necesaria una distinción clara entre dos aspectos de la doctrina que, mal diferenciados en su origen, continúan hoy, como en el caso de la homogeneidad, produciendo importantes confusiones.

Como teoría de la división de poderes se entienden históricamente dos doctrinas diferentes:

1) Una teoría de las formas de gobierno conforme a la cual la mejor forma de gobierno es aquella en la que las diferentes clases que componen la sociedad participan mediante sus cuerpos especiales en la dirección de la cosa pública. Esta teoría no es de origen burgués, sino que es casi tan vieja como la ciencia política. Reproduce la doctrina clásica, acogida ya por los más antiguos constitucionalistas ingleses, del gobierno mixto, es decir, del gobierno en el que participan, equilibradamente, el rey, los aristócratas y el pueblo, y que, aun teniendo algo de las tres formas tradicionales de gobierno, resulta superior a cualquiera de ellas.

2) Una teoría de la organización estatal conforme a la cual la mejor forma de organizar el poder es conseguir que las diferentes funciones estatales sean realizadas por órganos diferentes. Lo que se separan no son ya las clases (monarquía, aristocracia, democracia), sino las funciones (ejecutiva, legislativa, judicial).

Estas dos teorías se han confundido y se siguen confundiendo por haber sido sostenidas históricamente juntas. La clase burguesa

en Inglaterra reclamaba la participación en el poder contra la monarquía y la aristocracia aliadas, es decir, el gobierno mixto y, al tiempo, la actuación de este gobierno mediante la atribución de una función específica (la legislativa) al órgano representativo de la clase burguesa.

Esta simultaneidad de hecho ha inducido con frecuencia a identificar la división de clases (burguesía y aristocracia feudal) con la división de funciones (legislativa y ejecutiva); y no cabe negar que en Hobbes, que rechaza el gobierno mixto porque rechaza la división de funciones, y en Locke, que afirma la división de funciones para afirmar el gobierno mixto, existe dicha confusión. Ahora bien, cuando se pasa a un plano teórico, la confusión entre los dos problemas constituye un verdadero error, que debe ser corregido si se pretende seguir discutiendo con la intención de llegar a entenderse. Lo que se divide según la teoría del gobierno mixto son las clases o, si se prefiere, los poderes, lo que se divide según la teoría de la división de los órganos son las funciones. No nos sentimos obligados a hacer coincidir las clases con las funciones por una razón que los juristas marxistas no deberían tener razón alguna para refutar: las clases cambian y las funciones permanecen. El problema de la división de funciones es un problema que importa a cualquier sociedad, independientemente de su composición social. Según los marxistas, atravesamos un período, al menos en algunos países, de dictadura de la burguesía. Ahora bien, ¿acaso no están separadas las funciones? Y, sin embargo, no hay más que una clase en el poder. Pero aún puede ponerse un caso más sencillo. Una asociación de cazadores de marmotas constituye sociológicamente un grupo homogéneo. Pero si leemos el estatuto que la rige, veremos, casi con certeza, que la función deliberativa pertenece a la asamblea de socios, la ejecutiva a un comité restringido responsable frente a la asamblea, y la judicial (se entiende, para las controversias que surjan en el seno de la asociación) a un colegio de hombres buenos. División de órganos, división de funciones. ¿Acaso la «masa orgánica de los trabajadores» constituye un grupo más homogéneo que los componentes del club de cazadores de marmotas? De ahí que la respuesta basada en el hecho de la homogeneidad no constituya un buen argumento, puesto que se refiere sólo a una de las dos formas en que se ha entendido tradicionalmente la doctrina de la separación de poderes, es decir, la teoría del gobierno mixto, o por lo menos la teoría de la división de funciones en tanto y en cuanto basada sólo y exclusivamente en la división de clases.

18. La teoría de la separación de poderes, en su segunda y moderna acepción, va mucho más allá de la teoría del gobierno mixto por lo que no se la puede combatir con argumentos como el de la «masa orgánica» que hacen referencia a su acepción más antigua, de la que, a decir verdad, ya nadie se preocupa. Si se piensa que la teoría de la separación de poderes supone la participación en el poder en cuerpos separados de todas las clases, se podría contraargumentar con razón: «Donde ya no hay clase, ¿qué se pretende separar?». Ahora bien, cuando la teoría propone no la división de clases, sino la de órganos, basada en la distinción de funciones, resulta preciso encontrar otros argumentos.

Retomando lo que escribiera en mi artículo anterior, por división de poderes se entiende hoy un conjunto de aparatos o instrumentos jurídicos que constituyen el así llamado Estado de derecho. Como todo el mundo sabe, estos medios de técnica jurídica son la distinción de funciones y, en correspondencia con ella (aunque ésta no sea perfecta), la separación de órganos. Estos medios se basan en ciertas máximas de la convivencia humana (independientemente de las clases que la compongan) reducibles a dos grandes principios:

1) el *principio de legalidad*;

2) el *principio de imparcialidad*.

Más concretamente, la distinción de funciones, que implica la dependencia de la función ejecutiva y judicial de la legislativa, sirve para garantizar el principio de legalidad. Dicha distinción implica que, salvo casos excepcionales, sólo pueden crearse normas generales mediante los procedimientos formales más rigurosos propios de los órganos que desarrollan la función legislativa. La distinción de órganos, que supone la independencia del órgano judicial del ejecutivo y del legislativo, sirve para poner en práctica el principio de imparcialidad. Efectivamente, establece que las personas llamadas a realizar la función jurisdiccional deben ser distintas de las que desarrollan las funciones legislativa y ejecutiva. Uno y otro principio se dirigen a frenar dos abusos de poder característicos de toda sociedad en la que existen gobernantes y gobernados y, por tanto, de todo Estado, clasista o no: el abuso derivado del juicio arbitrario (no basado en una norma general) y el derivado del juicio parcial (otorgado por una de las partes de la causa). De la limitación de estos dos abusos se deriva una doble garantía para la libertad del individuo en sus relaciones con el poder ejecutivo, que se convierte, en lo relativo a su relación funcional, en dependiente del poder legislativo, mientras, que en su relación personal, el poder judicial es independiente de él, por lo que el poder ejecutivo no puede

prevaricar respecto al legislativo por su dependencia funcional, ni respecto al judicial por la independencia personal de este último.

Por tanto, la preocupación de los defensores de la liberal-democracia se resuelve en este único problema: ¿es o no es el Estado soviético un Estado de derecho, es decir, un Estado en el que existen instrumentos destinados a asegurar los principios de legalidad e imparcialidad? En caso afirmativo, ¿por qué ensañarse con la teoría de la división de poderes como si la legalidad y la imparcialidad de los juicios fueran menudencias que sólo pueden interesar a los Estados burgueses? En caso negativo, corresponde a sus defensores demostrar que el Estado soviético ha puesto en marcha otros instrumentos mejores para poner en práctica dichos principios. Ahora bien, para tal demostración no sirve el «fundamento de la autoridad», es decir, el que el titular de la soberanía sea la sociedad burguesa o la masa orgánica de los trabajadores. Cuentan, tan sólo, los «medios». Della Volpe afirma: «Transformado el fundamento de la autoridad, se transforman los medios». No. Los medios cambian si cambian los fines, no su fundamento. Pero ¿quién se atrevería a demostrar que los fines, es decir, la legalidad y la imparcialidad, han cambiado, o que la legalidad y la imparcialidad ya no son fines apreciados por el ciudadano del nuevo Estado proletario?

19 El tercer modo en el que los defensores de la dictadura del proletariado responden a las preocupaciones de los liberales es el que, como se ha dicho, realiza mayores concesiones a los adversarios. Les concede tanto el aprecio de la libertad como valor supremo, como la constatación de que de libertad no es posible hablar todavía en el Estado democrático popular. La nueva línea de defensa es, si se quiere, más restringida, pero quizá más sólida. Puede subdividirse en dos argumentos:

1) el Estado proletario no se preocupa de la libertad porque el problema de la libertad *no* pertenece al Estado, órgano de represión de clase, y, en cuanto tal, instrumento de violencia y de coerción, independientemente de que en el gobierno estén los proletarios, los burgueses o la clase feudal;

2) la libertad es el fin último de la historia, y se trata de un fin que sólo mediante la dictadura del proletariado puede alcanzarse. El Estado burgués, por tanto, pese a su nombre, no es más liberal que el Estado proletario. En cuanto al Estado proletario, no es liberal pero sí la única vía posible para alcanzar el estado final de libertad (que coincide con la desaparición del Estado).

Con estos dos argumentos se concede a los adversarios el valor

del fin, pero se les pone en guardia respecto al medio que han elegido para alcanzarlo. Y, manteniendo dicho fin (al menos, aparentemente), se contrapone el medio idóneo al no idóneo.

Esta tesis se basa en la oposición de dos conceptos, *Estado* y *libertad*, considerados recíprocamente excluyentes. Se trata de la tesis más ortodoxa en la tradición marxista y tiene el mérito de la claridad. Aparece expuesta en un célebre pasaje de la carta de Engels a Bebel (18 de marzo de 1875) a propósito del Programa de Gotha.

> Siendo el Estado sólo una institución transitoria, que se utiliza en la lucha, en la revolución, para someter por la violencia a los adversarios, *es un absurdo* hablar de un «Estado popular libre»; el proletariado, mientras necesita todavía el Estado, no lo necesita en interés de la libertad, sino para someter a sus adversarios, *y tan pronto como sea posible hablar de libertad, el Estado dejará de existir*[9].

Retomada por Lenin, que admira a Engels por haber golpeado implacablemente «la absurda vinculación de la palabra "libertad" y "Estado"», la tesis queda interpretada en su sentido radical de alternativa entre Estado y libertad: «Tan pronto como sea posible hablar de libertad, el Estado como tal dejará de existir»[10].

20. Querría observar, desde este momento, que toda la tradición del pensamiento político liberal y democrático avanza, respecto a la relación Estado-libertad, en la dirección contraria. En lugar de términos opuestos, Estado y libertad, son considerados en esta tradición como términos que se implican. El esfuerzo de cualquier doctrina que se mueve dentro de la tradición liberal y democrática consiste en demostrar que la libertad es posible sólo dentro del Estado (se entiende, en el Estado liberal o democrático) y que fuera del Estado (el así llamado estado de naturaleza) o no existe la libertad, sino la licencia, o existe la libertad pero no está garantizada. Esta conciliación de Estado y libertad se produce en dos direcciones. La que va de Locke a Kant, según la cual, la principal función del Estado es la de garantizar la libertad natural y, por tanto, la de permitir su existencia, en el estado de naturaleza es también una exigencia, aunque incumplida; es decir, la tradición más propiamente liberal para la que la misión del Estado no es la de

9. La carta aparece citada en V. I. Lenin, *Estado y revolución*, en *Obras completas*, vol. XXVII, Akal, Madrid, 1978, p. 25. Las cursivas son mías.
10. *Estado y revolución*, cit., p. 97.

superponer sus propias leyes a las leyes naturales, sino la de conseguir, justamente a través del poder coactivo, que las leyes naturales sean realmente operativas. La otra dirección, que va de Rousseau a Hegel, asigna al Estado la función de eliminar totalmente la libertad natural que es la libertad del individuo aislado y transformarla en libertad civil, es decir, en la libertad entendida como perfecta adecuación de la voluntad individual a la colectiva. Se trata de la tradición más propiamente democrática, en la que el acento se pone sobre la comunidad más que sobre el individuo. Para ambas, la única libertad posible es la que se instaura en el Estado, para los primeros la verdadera libertad es la *libertad de la comunidad*, para lo segundos, la *libertad en la comunidad*.

La alternativa de Lenin —o Estado o libertad— yace fuera de esta tradición. Aparece expresada con intensidad, por ejemplo, por Thomas Hobbes, el gran teórico del absolutismo, para el que la libertad pertenece tan sólo al estado de naturaleza, mientras que es propia del Estado civil la completa sujeción al poder soberano. También para Hobbes, como para Lenin, allí donde hay Estado no hay libertad, y donde hay libertad no hay Estado. La diferencia entre Hobbes y Lenin no está en los términos de la alternativa, sino en el diferente valor que se les atribuye. Lo que vale para Lenin es la libertad, para Hobbes, el Estado. Mientras que para el primero el estado ideal es el de la libertad (por lo que el Estado tiende inevitablemente a la libertad y es tanto más perfecto cuanto más lo hace), para el segundo, el Estado perfecto es el Estado civil (por lo que la libertad anárquica tiende al Estado, y el Estado es tanto más perfecto cuanto más anula los vestigios de estado natural de anarquía). La doctrina marxista es, por tanto, una doctrina de la libertad, obtenida mediante la eliminación del Estado que representa la violencia de la lucha de clases; la de Hobbes es una doctrina de la paz, obtenida mediante la eliminación de la libertad natural que es la violencia de los instintos naturales. El fin de la historia, en ambas teorías, es la supresión de la violencia. Si bien, la supresión de la violencia coincide en Lenin con la eliminación del Estado y en Hobbes con su exaltación.

Para encontrar un esquema análogo al marxista, en el que se den no sólo los mismos términos de la alternativa, sino también sus valores, es preciso remitirse a la concepción agustiniana de la ciudad terrenal como dominio del pecado y, por tanto, de la violencia a la que se contrapone la ciudad celeste como reino de la gracia y, por tanto, de la libertad. La filosofía marxista, se ha dicho muchas veces, es la laicización de una concepción escatológica de la histo-

ria. En este caso, en la dialéctica Estado-libertad, esta interpretación resulta transparente. A la alienación religiosa (el pecado) que sólo la gracia puede eliminar, en la que el reino completo de la libertad no es de este mundo, se corresponde la alienación económica (la explotación del hombre por el hombre) que sólo puede ser eliminada por el propio hombre con la supresión de la propiedad privada por lo que, el reino de la libertad, por cercano o lejano que esté, se producirá en este mundo. El momento de la violencia y el momento de la liberación se contraponen inexorablemente: donde está uno no puede estar el otro. El destino positivo del hombre, en un caso en la trasvaloración religiosa, en el otro en la transformación terrena, está en el paso de un Estado al otro.

21. No por casualidad me he permitido estas referencias históricas. Me han servido para demostrar que también desde este punto de vista, el marxismo y el liberalismo se encuentran en posiciones opuestas. Y si tuviera que realizar una crítica general (mi amigo Della Volpe ya sabe adónde quería ir a parar), un liberal comenzaría por responder que la alternativa, donde hay Estado no hay libertad, es excesivamente perentoria; que la verdadera libertad es una idea-límite, sobre la que se puede discutir entre filósofos, pero que resulta de escasa utilidad en una discusión política; y que el problema político que los hombres razonables se han planteado siempre no es el de poner en marcha el reino de la más dura violencia para alcanzar el de la más pura libertad, sino el de compatibilizar libertad y violencia en una determinada situación histórica.

En especial, la idea de que la libertad brillará sólo cuando el reino de la violencia haya terminado acostumbra, como todas las ideas mesiánicas, a aceptar el Estado de hecho y a esperar indefensos el santo advenimiento. A la seguridad fideísta en la libertad perfecta que seguirá necesariamente al último período de dictadura, prefiero la vigilancia razonable sobre la suerte de esta libertad imperfecta que a diario se mezcla con la violencia. Creo que esta segunda actitud es más sana y más útil. La primera se parece a la del recluso que espera el día de la excarcelación, y sabiendo que nada puede hacer, trabaja y suspira. El segundo al del marinero (también él prisionero en su nave) que sabe que arribar a puerto depende *no* sólo del decreto del cielo que quiera enviarle borrasca o bonanza caprichosamente, sino también de su propia habilidad.

Personalmente, creo que el gobierno soviético para poner en marcha una mayor libertad no esperará al día *x* de la desaparición del Estado, es decir, al día en que ya no será necesaria constricción,

sino que empleará fuerzas que se mueven y empujan desde dentro del Estado mismo, y se conformará con esa libertad menos completa pero más concreta que reclamaron los liberales contra el Estado absoluto. Hemos visto en estos años a los sabios soviéticos retirarse, en ocasiones con estrépito, de posiciones teóricas demasiado avanzadas e insostenibles. La lógica formal, considerada como antigualla arrumbada por la lógica dialéctica, vuelve con honores. El derecho ya no es la superestructura de la sociedad burguesa, sino un medio técnico necesario también para la conservación de la sociedad proletaria. No hablo de la lingüística que supone una viraje del que aún no se han extinguido los comentarios. Tengo la impresión de que el carácter partidario de la cultura, que celosos exégetas han tratado de explicarme ante mi incredulidad como principio de doctrina no siendo más que un expediente político, está a punto de desaparecer. Y, si mucho no me equivoco, se hablará de ella cada vez menos, hasta que algunos empiecen a considerarla doctrina reaccionaria y a dar la espalda a sus perversos defensores.

No pasarán muchos años —permítaseme esta inocente profecía— antes de que volvamos a aplaudir, como novedad en los manuales jurídicos soviéticos, la reaparición del Estado de derecho.

22. Pero no insistiré en este tipo de argumentación, porque soy perfectamente consciente de que contraponer mentalidades y modos de argumentación, es, a un tiempo, ocioso, no concluyente e indisponedor. Paso a argumentos más específicos. Dado que lo que está en cuestión es la llegada de la libertad tras la desaparición del Estado, debemos considerar todavía con cierta atención dos asuntos:

1) la extinción del Estado;

2) el futuro de la libertad.

Del primer punto no hablaría, hasta tal punto me parece una fantasía, una suerte de fijación, si Della Volpe no le diera importancia y si, sobre todo, no tuviese el temor de que por hablar de él, estuviera dando aliento a quienes, para defender una dictadura que provoca perplejidad incluso a los bien dispuestos, nos vinieran a decir que es preciso tener paciencia ya que se trata de la recta final antes de la emancipación total, lo que vendría a justificar un régimen totalitario con el pretexto de que, después, llegará la libertad definitiva. A quien cayese en la trampa del imperialista que le persuade a combatir una durísima guerra asegurándole que se trata de la última lo tendríamos por un ingenuo.

En primer lugar, ¿qué significa «extinción del Estado»? Según los textos, significa la eliminación gradual de la coacción,

considerada con razón como el elemento característico de los aparatos de ejecución de reglas generales e individuales en que consiste el Estado. Y la coacción estaría, como es sabido, destinada a desaparecer con la extinción de los conflictos de clase, para los que se instituyó. Este silogismo resultaría impecable si la premisa mayor: «La coacción se instituyó para reprimir los conflictos de clase» no fuese una arriesgada generalización. Basta hojear cualquiera de nuestros códigos para darse cuenta de que los actos ilícitos que exigen la intervención de la coacción son mucho más numerosos que los que la base clasista de la sociedad requeriría. ¿Acaso en una sociedad sin clases ya no habrá matrimonios infelices, accidentes de tráfico, delitos sexuales? Y, de darse, ¿a quién corresponderá la misión de proclamar la separación o el divorcio, el resarcimiento del daño y la pena, sino a un juez, y a quién la tarea de ejecutarlas sino a funcionarios dotados de poder?

23. En cuanto a la idea que los marxistas se hacen del estado final de libertad, en el que ya no será necesaria la coacción, refleja una situación en la que los hombres obedecerán espontáneamente todas las reglas acordadas para la recíproca convivencia o, como dice Lenin, «la gente *se acostumbrará* a observar las reglas elementales de la convivencia social *sin violencia y sin subordinación*»[11] o, en una fórmula análoga pero más amplia, «la gente *se habituará* gradualmente a observar las reglas elementales de convivencia social, conocidas desde hace siglos y repetidas durante miles de años en todos los preceptos. Se acostumbrará a observarlas sin el empleo de la fuerza, sin coerción, sin subordinación, sin el *aparato especial* de coerción llamado Estado»[12]. La idea principal en estos contextos es, evidentemente, la de la «acostumbrarse»[13]. Parece, por tanto, que el estado final de la humanidad se alcanzará cuando todos tengan la costumbre de cumplir su propio deber. Y dado que, según la definición de la ética clásica, en la costumbre de cumplir con el propio deber consiste la virtud, puede aclararse que el Estado desaparecerá cuando todos se hayan vuelto virtuosos. Lo que es tanto como decir que no habrá necesidad del derecho y, por ende, del Estado cuando todos los hombres sean morales. Lo que nunca ha sido puesto en duda por la no excesivamente misteriosa razón de

11. *Ibid.*, p. 91.
12. *Ibid.*, pp. 97-98.
13. *Cf. Ibid.*

que, por definición, el hombre moral es el que realiza su propio deber sin ser constreñido, de donde se deduce con facilidad que si todos los hombres se vuelven morales, ya no habrá necesidad de constricción.

Sí existe una dificultad, y se esconde en la afirmación de que este estado de moralidad colectiva resulte posible, y de que el modo de hacerlo posible sea la abolición de los conflictos de clase. Quiero admitir que sea posible. Tendríamos que preguntarnos de todos modos: ¿estamos realmente seguros de que el *Estado* final, que damos como posible, incluso si se quiere por ya alcanzado, sea un Estado deseable o por lo menos que sea el único Estado realmente deseable para el hombre? Este estado de libertad, tal como figura en los textos, es un Estado de no-constricción. El Estado de libertad que antes identificábamos con la libertad como autonomía. Pero hemos demostrado ya que la libertad como autonomía es inescindible de la libertad como no-impedimento. Y he aquí nuestra última duda: ¿qué sucederá con ella en este hipotético orden futuro? Confieso que me preocupa. Que cada uno cumpla espontáneamente su propio deber, es decir, que cumpla sin verse constreñido la función social que le ha sido asignada, constituye un afortunado milagro. Ahora bien, también en una sociedad de insectos guiada por el instinto cada uno cumple espontáneamente sus propias funciones. ¿Es éste el estadio final de la humanidad? ¿Qué distingue a la sociedad humana perfecta de una sociedad orgánica de insectos? Para mí, no hay duda de que se trata de la libertad como no impedimento, es decir, a la presencia, junto y antes que la libertad de hacer el propio deber, la libertad de actuar, al menos en algunas esferas, a nuestro antojo, es decir, de no tener sólo *deberes en la sociedad* (aunque sea de grado), sino también una esfera más o menos amplia de *derechos frente a la sociedad*.

24. En realidad existen dos formas bien diferentes de concebir la extinción del Estado (nuevamente, una distinción), el hipotetizado por los marxistas no es más que uno de ellos. El otro se presenta en ciertas doctrinas liberales del siglo pasado (quizá la más típica sea la de Spencer). El Estado se extingue, según esta otra hipótesis (o por lo menos se reduce a su mínima expresión), mediante una sucesiva reducción de las materias sobre las que debe ejercer su poder coactivo. En primer lugar, las actividades espirituales, después las económicas, más tarde, progresivamente, aquellas esferas de comportamiento en las que, tradicionalmente, la actividad pública ha invadido la privada, hasta que el Estado no sea más que un

supremo coordinador de las actividades ejercidas solamente por individuos que persiguen su propio interés ilustrado. En la doctrina marxista el proceso de extinción del Estado se produce por una vía totalmente diferente. El Estado se extingue en cuanto *constricción*, dejando el campo libre al desarrollo de la autonomía, mientras que en la doctrina liberal clásica el Estado se extingue en cuanto *impedimento* dejando cada vez zonas más amplias a la libertad personal. El término final hipotético de la primera forma de extinción aparece representado por una sociedad orgánica en la que cada uno cumple su propio deber; en la segunda, por una sociedad atomística en la que cada uno ejerce sus propios derechos.

Nos encontramos en un aprieto. También en la doctrina de la extinción del Estado se revela la antítesis entre teoría marxista y teoría liberal clásica. De una lado, el universalismo, para el que la sociedad es el todo y el individuo la parte, o incluso su producto; de otro, el individualismo clásico para el que el individuo es el todo que produce mediante sus obras la sociedad. Expliquémonos mediante un ejemplo. Tanto unos como otros conciben al Estado como orden. Si bien existen dos formas de entender el orden: como *coordinación* o como *subordinación*. La primera es la que pretende el agente de tráfico, cuya función no es la de imponer a ninguno de los conductores una meta determinada, sino la de permitirles llegar sin accidentes a donde quieran. La segunda es la que pretende el general que debe componer en una unidad las diferentes partes de su división para conducirlas a la meta que él sólo ha establecido. El liberal imagina al Estado más como una calle en la que cada uno se preocupa de sus asuntos con la única obligación de respetar las reglas de la vialidad; el socialista como una división militar. El gobierno para uno debe ejercitar la función del agente de tráfico (propondría que se sustituyera a la vieja y anacrónica expresión de Estado guardián nocturno, la de Estado policía municipal), para el otro, la del general.

Creo que ninguno de los dos tiene toda la razón. Ahora bien, por lo que se refiere, en concreto, a la extinción del Estado, parece más fácil imaginar la extinción del Estado concebido como agente de tráfico que la del Estado concebido como general. El primero puede ser sustituido por un semáforo; ningún mecanismo puede sustituir al segundo. Quiero decir que para poner en marcha el atractivo diseño de la extinción del Estado, la vía del universalismo me parece, en verdad, la más larga. Pero no sólo existe esta dificultad, desde el momento en que ambas metas son fruto de la imaginación. La dificultad seria para mí es que tras tantas penurias en la

fase final preconizada por el marxismo, habría que darse cuenta de que existe otra libertad de la que nadie había hablado y sin la cual la libertad de hacer el propio deber parecería una austera conquista, sí, pero incompleta. Me refiero a la libertad no sólo de hacer lo que se debe, sino también la de hacer o no hacer lo que no se debe.

25. Creo, desde hace tiempo, que individualismo y universalismo son dos hipostaciones infructuosas. O, por utilizar términos más habituales, que el Estado no debe ser sólo un agente de tráfico ni sólo un general, sino que puede ser ambas cosas dependiendo de las circunstancias. Los principales males suceden cuando un gobierno se pone a hacer de agente de tráfico donde lo que se necesita es un sabio general, por ejemplo, en la redistribución de rentas; o de general, donde lo que se necesita es un juicioso y discreto agente de tráfico, por ejemplo, en el campo de las actividades culturales. Igualmente, por lo que se refiere a la meta final yo no diría que el Estado perfecto sea el de la falta de constricción. Me parece más razonable decir que es aquel en el que el máximo de no-constricción resulte conciliable con el máximo de no-impedimento.

Ahora bien, todas éstas son cosas del futuro. La única libertad que nos está permitida no es la perfecta y futura, sino la tan imperfecta como se quiera pero realizable *hic et nunc*. Y es por ello por lo que cualquier discurso dirigido a hacerme creer que la dictadura de hoy resulta justificable en vista de la mayor libertad de mañana me parece sospechoso. Lo que me importa es que, profecías aparte, cada uno de nosotros trate de defender la libertad allí donde se vea amenazada en el mundo en el que le toca vivir. Hoy se corre el riesgo de morir bajo el peso de las cadenas por un amor excesivo a la libertad. ¿Habéis escuchado alguna vez a los lúgubres defensores de la derecha? «Es preciso instaurar la dictadura para salvar la libertad del pasado». ¿Habéis oído alguna vez a los inflamados paladines de la izquierda? «Es preciso reforzar la dictadura para salvar la libertad del futuro». ¿Y la libertad del presente? Acaso la esencia de toda esta argumentación pueda encerrarse en el pensamiento que me sugirió el título. Contra los reaccionarios, continuemos, pues, defendiendo la libertad de los modernos frente a la de los antiguos. Pero no olvidemos que es preciso defenderla, contra los progresistas en exceso osados, de la de los posteriores.

[Traducción de Antonio de Cabo y Gerardo Pisarello]

1. Con la contestación juvenil han vuelto a hacer su entrada en el mundo no sólo, como habitualmente se cree, las doctrinas libertarias, sino también las igualitarias. En cualquier caso, la relación entre unas y otras resulta, en la práctica, sumamente estrecha aunque, en la teoría, convenga distinguirlas. En relación con este renacimiento se me ha venido, con frecuencia, a la cabeza una frase de Dostoievsky en *Los demonios*: «¡Sigalev es un hombre genial! ¿Sabe usted que es un genio por el estilo de Fourier? Pero más atrevido que Fourier, más fuerte que Fourier; lo cultivaré. ¡Ha inventado la *igualdad*!». En realidad, lo que había inventado Sigalev no era tanto la igualdad como el igualitarismo o, mejor aún, una nueva forma de sociedad igualitaria en la que regía el principio: «Es indispensable sólo lo indispensable»[1]. Efectivamente, el igualitarismo tiene que ver con la igualdad. Pero ¿qué ideología política no tiene que ver con la igualdad? El problema es si existen modos y formas de igualdad que permitan distinguir una doctrina igualitaria de una que no lo es, y cuáles son estos modos y formas.

Advierto desde ahora que mis observaciones se derivan casi exclusivamente del análisis de un texto que considero, desde hace tiempo, por lo completo del programa social que expone y por la riqueza de detalles con que se presenta, un prototipo de la ideología igualitaria: la *Conspiration pour l'égalité de Babeuf* de Filippo Buonarroti (1828)[2].

2. Que la igualdad, como la libertad, sea un concepto genérico y vacío, que si no se especifica o se dota de contenido, no significa nada, es cosa sabida. Invocar o proclamar la igualdad no es mucho

1. [Trad. cast. de R. Cansinos Assens, Planeta, Madrid, 1984, p. 355.]

2. Cito por la edición italiana, *Cospirazione per l'eguaglianza detta di Babeuf*, intr. y trad. de G. Manacorda, Einaudi, Torino, 1971. Las citas en el texto se refieren a esta edición. Prescindo totalmente de la importancia histórica de la obra de Buonarroti en la que confluyen, además del cuerpo de doctrinas llamadas «babuvianas», las doctrinas igualitarias del siglo XVIII (Morelly, Rousseau, Mably) y los fermentos revolucionarios del ala más radical de la Revolución francesa. Las fuentes del pensamiento igualitario de Babeuf y Buonarroti aparecen soberbiamente ilustradas en A. Galante Garrone, *Buonarroti e Babeuf*, De Silva, Torino, 1948.

más significativo que invocar o proclamar la libertad. En lo que se refiere a la libertad, quien la invoca está obligado a dar una respuesta precisa, al menos, a estas dos preguntas: *a*) ¿libertad de quién?, *b*) ¿libertad de qué? Es evidente que (*sub a*) la libertad para los señores no es lo mismo que la libertad para los esclavos; y que (*sub b*) la libertad frente a la opresión no es lo mismo que la libertad frente a la necesidad. Del mismo modo se plantea la cuestión de la igualdad. Las preguntas a las que debe dar respuesta si no se quiere que esta invocación de la igualdad sea un *flatus vocis* son las dos siguientes: *a*) ¿igualdad entre quiénes?, *b*) ¿igualdad respecto a qué?

Una vez planteadas estas dos preguntas, y limitando la especificación por razones de economía del discurso a la pareja todo-parte, existen cuatro posibles respuestas:

1) Igualdad de algunos en algunas cosas.
2) Igualdad de algunos en todo.
3) Igualdad de todos en alguna cosa.
4) Igualdad de todos en todo.

De estas cuatro respuestas la que caracteriza a una doctrina igualitaria es la cuarta. Considero, por tanto, que en una primera aproximación puede considerarse igualitaria aquella concepción global de la sociedad (de la sociedad humana en general o de una sociedad determinada) conforme a la cual es deseable que todos (se entiende todos los hombres o todos los miembros de esta determinada sociedad) sean iguales en todo. No es preciso añadir que se trata de un ideal-límite. Histórica y prácticamente una doctrina igualitaria puede ser redefinida como la que busca la igualdad del mayor número de individuos para el mayor número de bienes. En la sociedad de iguales prevista por Buonarroti permanece como criterio discriminador y, por tanto, como principio de justificación de la desigualdad, la diferencia entre los sexos. La educación de las niñas, por ejemplo, debe ser completamente diferente de la de los niños (pp. 202 ss.)[3]. En cuanto a las cosas, Buonarroti reclama la igualdad en el trabajo y en los placeres pero no necesariamente en el tiempo de ocio ni en las distracciones (pp. 162-163).

De las otras tres respuestas, la primera no es particularmente significativa. Cualquier norma general y abstracta, como son, en térmi-

3. El autor del *Manifesto degli Eguali*, Sylvain Maréchal, publicó en 1801 un *Projet d'une loi portant la défense d'apprendre à lire aux femmes*, inspirado en los principios de Rousseau, donde denuncia «les inconvénients graves qui résultent pour les deux sexes de ce que les femmes sachent lire». Sobre este tema, F. Aubert, «Les femmes doivent-elles apprendre à lire?», en *Studi sull'eguaglianza*, ed. de C. Rosso, Editrice Libreria Goliardica, Pisa, 1973, pp. 79-97.

nos generales, las leyes, establece que algunos (es decir, los componentes de una determinada categoría de destinatarios) son iguales en alguna cosa, es decir, en el derecho o deber concreto previsto en dicha norma. En relación con la segunda respuesta puede hablarse de igualitarismo parcial o limitado. El ejemplo histórico más famoso es el de la república platónica en la que un número importante de los principios que caracterizan normalmente a las doctrinas igualitarias se aplica exclusivamente a una sola clase de miembros de la república, a la clase de los guerreros. La tercera respuesta no tiene nada que ver con una concepción igualitaria de la sociedad. Que todos los hombres o todos los ciudadanos de un Estado sean iguales, por ejemplo, en relación con su capacidad jurídica o al disfrute de ciertas libertades, o disfruten de la igualdad frente a las leyes, son principios característicos de cualquier constitución liberal y no pretende, de hecho, dar vida a una sociedad igualitaria.

3. He hablado de una primera aproximación. Cualquier reclamación de igualdad se distingue de otra no sólo por la respuesta que se dé a la pregunta «¿entre quién?» y «¿respecto a qué?», sino también en relación con el criterio o criterios de justicia que asuma con vistas a la atribución del «qué» para el «quién». Que todos tengan que tener una vivienda (petición característica de una doctrina igualitaria) no quiere decir que todos tengan que tener una vivienda igual. Ahora bien, si las cosas que hay que distribuir pueden ser diferentes, ¿con qué criterio hay que diferenciarlas? Me parece —y ésta es mi segunda aproximación— que entre todos los criterios de justicia, el criterio igualitario por excelencia, quiero decir, el criterio que sirve para identificar ulteriormente las doctrinas igualitarias, es el criterio de la necesidad. No es preciso recordar la famosa fórmula de Marx en la *Crítica al programa de Gotha*: «De cada uno según su capacidad, a cada uno según sus necesidades». Vuelvo a mi Buonarroti: «Dado que todos tienen las mismas necesidades y las mismas facultades, que no haya para todos más que una sola educación, una sola alimentación. Si todos se contentan con un único sol y un solo aire, ¿por qué no debería bastar a cada uno de ellos la misma cantidad y la misma calidad de alimentos?»[4].

No resulta difícil descubrir la razón por la que el criterio de la necesidad constituye el criterio igualitario por excelencia. Si

4. Esta frase se encuentra igualmente en el *Manifesto degli Eguali*, en apéndice a la edición citada, p. 313.

comparamos el principio: «A cada uno según su necesidad» con los otros dos principios de distribución de bienes disponibles. «A cada uno según su capacidad» y «A cada uno según su trabajo», resulta inmediatamente evidente que la necesidad es un criterio más satisfactorio que el de la capacidad y el trabajo para los ideales de un igualitario, en la medida en que todos los hombres pueden ser considerados, de hecho, más iguales respecto a la cantidad y a la calidad de las necesidades que respecto a la cantidad y calidad de la capacidad demostrada en una u otra actividad, o al trabajo desempeñado en una u otra ocupación. A la afirmación según la cual los hombres deberían tener la misma cantidad y la misma calidad de alimentos se une, invariablemente, la constatación de que nadie tiene dos bocas o dos estómagos[5]. Aun admitiendo que existan diferencias entre las necesidades de un niño y las de un adulto, de un hombre o de una mujer —el propio Buonarroti admite que «en moral, en política y en economía, la igualdad no es la identidad matemática y no se ve alterada por pequeñas diferencias» (p. 213)—, estas diferencias serán siempre menores que las que la propia naturaleza ha establecido entre las diferentes capacidades de los hombres y las que la sociedad reconoce, repartiendo según la capacidad las diferentes formas de trabajo. En otras palabras, para una doctrina que tiende a la mayor nivelación posible de la mayor parte de miembros de una comunidad, no parece haber duda de que el criterio de la necesidad es, frente a todos los demás criterios, el que permite la menor diferenciación. La naturaleza ha hecho a los hombres más iguales respecto a las necesidades que no respecto a las capacidades y a las posibilidades que, según las diferentes capacidades, tienen de realizar un trabajo u otro útil a la sociedad. No por casualidad, una doctrina diferente en tantos aspectos a la igualitaria, como es la liberal, que valora positivamente las desigualdades y sostiene que una sociedad es tanto más civil cuanto más desigual, eleva a criterio fundamental para la distribución de las recompensas no a la necesidad sino a la capacidad.

4. No quiere decirse con ello que en una doctrina igualitaria el único criterio admitido sea el de la necesidad. En el programa social de los Iguales se recoge también el criterio de la capacidad. Ahora bien, se admite no para la distribución de los bienes, sino

5. Del *Manifiesto dei plebéins* de Babeuf, citado en la introducción de Manacorda, *ibid.*, p. XXII.

de las cargas, es decir, para el reparto de los diferentes trabajos. Si es verdad que todos deben trabajar y ninguno permanecer ocioso —en ello reside la igualdad respecto al trabajo—, de ahí no se deriva necesariamente que todos deban realizar el mismo trabajo. ¿Con qué criterio, pues, deben asignarse los diferentes trabajos? Buonarroti vuelve con frecuencia sobre este tema, insistiendo siempre sobre el principio conforme al cual el único criterio que permite repartir igualmente los diferentes trabajos es el de la capacidad. Retomando los principios de su doctrina para defender la igualdad de los ataques de sus enemigos, se expresa sintéticamente del siguiente modo: «La igualdad debe medirse por la capacidad del trabajador y las necesidades del consumidor» (p. 213). La contradicción con la doctrina liberal no podría ser más evidente. Mientras que para la doctrina liberal el criterio menos igualitario, el de la capacidad, se invoca para justificar la desigualdad de fortunas, en la doctrina igualitaria este mismo criterio se invoca para justificar la desigualdad de deberes de cada uno frente a la sociedad.

La citada contraposición me permite añadir una tercera aproximación. Una doctrina no igualitaria de la sociedad resulta perfectamente compatible con el así llamado principio de igualdad de los puntos de partida. Es más, la afirmación de la igualdad de los puntos de partida constituye la premisa necesaria para una doctrina, como la liberal, que considera la vida social como una gran competición en la que resulta vencedor el que mejor lucha (el más capaz). En una doctrina de este tipo, la única igualdad admitida es la que se limita a colocar a todos los concursantes en condiciones de comenzar la carrera desde la misma línea de salida. En la doctrina igualitaria sucede justo lo contrario. Lo que cuenta es la igualdad de los puntos de llegada, independientemente, por tanto, de que esta igualdad sea consecuencia de una desigualdad en los puntos de partida. Volvamos por un momento a los dos criterios de la capacidad en relación con la asignación de los diferentes trabajos y de la necesidad respecto a la recompensa. El que los miembros de una comunidad trabajen según su capacidad quiere decir que en el punto de partida son iguales, el que se les recompense según su necesidad significa que a la llegada son iguales.

La contraposición que acabo de presentar como diferencia entre igualdad de puntos de partida e igualdad de puntos de llegada se ha enunciado también como diferencia entre igualdad de oportunidades e igualdad de resultados, y se ha considerado como representativa de la diferencia entre una concepción individualista y plura-

lista, y una concepción solidaria y comunitaria de la sociedad[6]. Según la primera, es suficiente con que sean comunes las reglas del juego y con que todos estén en condiciones de poder participar en él. Es inevitable que un juego termine con un vencedor y un vencido. Según la otra, es justamente el que haya un vencedor y un vencido lo que es preciso evitar, y para evitarlo hay que conseguir no tanto que todos pueda participar en el juego, sino que todos puedan vencer en la misma medida[7].

5. Uno de los temas recurrentes en los escritos de los «iguales» —tema de evidente y, por otro lado, reconocida derivación rousseauniana— es el que puede resumirse en la consigna: «Point de luxe, point de misère». Se trata de la aplicación del principio conforme al cual el bien debe ser siempre buscado como algo que se sitúa entre dos extremos malos. Este principio es tan general que puede aplicarse a las más variadas situaciones: «Que todos tengan lo suficiente y ninguno demasiado»[8], «que ninguno sea condenado a un trabajo insoportable y que nadie pueda disfrutar de una inactividad corruptora» (cf. p. 157); «si no hubiera palacios no habría chabolas» (p. 160). Creo que de este tema puede deducirse una cuarta aproximación en la búsqueda de los caracteres del igualitarismo.

Existen, esencialmente, dos formas de perseguir una mayor igualdad entre los miembros de un determinado grupo social:

a) Extender a una categoría que está privada de ellas las ventajas de otra categoría (un caso típico es el de la extensión de los derechos políticos de los que saben leer y escribir a los analfabetos).

b) Privar a una categoría de privilegiados las ventajas de las que

6. Extraigo esta observación de la recensión de Anthony Lewis en el *International Herald Tribune*, del 28 de noviembre de 1972, de un libro de inminente publicación, entonces, de Daniel Bell.

7. Cualquiera que haya tenido ocasión en estos últimos años de enfrentarse con una de las más recientes reivindicaciones del movimiento estudiantil, la petición del voto único o voto de grupo, no tendrá más remedio que confirmar esta contraposición. El principio en que se inspira la solicitud de voto único es el de la igualdad de los puntos de llegada o de los resultados, frente al principio tradicional de mérito que, aunque admite que los estudiantes deben estar en condiciones de disponer de los mismos libros, los mismos profesores, las mismas oportunidades para la preparación de los exámenes, no considera injusto que el punto de llegada o el resultado sea diferente para cada estudiante. Me parece indudable que la petición del voto único es una típica manifestación de igualitarismo, asociada a una concepción solidaria y orgánica de la sociedad, que exalta al grupo frente al individuo y considera al individuo sólo en cuanto miembro del grupo.

8. Esta frase aparece citada por Manacorda en la introducción a la *Cospirazione per l'eguaglianza*, cit. p. XIII.

disfrutan de forma que puedan obtener provecho también los no privilegiados.

Mientras que con la primera operación, la igualación se produce dejando intactas las ventajas de la categoría superior, con la segunda, se modifica la situación tanto de los que están en la parte superior como la de los que ocupan la inferior. En el segundo caso, se trata de una forma de igualación también denominada «nivelación» (recuérdese que a los componentes de una de las alas más revolucionarias de la guerra civil inglesa se los denominaba «Niveladores»). Mientras que el primer procedimiento es perfectamente compatible con una doctrina no igualitaria (la extensión del sufragio fue aceptada igualmente en el ámbito de las doctrinas liberales), la «nivelación» constituye uno de los caracteres distintivos del igualitarismo.

Tampoco en este caso creo que sea difícil explicar la razón de la diferencia. La igualdad de la se hace promotora cualquier doctrina igualitaria, en la medida en que, como se ha dicho, persigue la igualdad respecto al mayor número de bienes, es la igualdad económica (la *égalité réelle*, de la que habla Buonarroti). Ahora bien, aunque es posible extender el derecho de voto a los indigentes, a los analfabetos, a las mujeres, sin quitárselo a los propietarios, a los alfabetizados y a los hombres, no es posible, por ejemplo —por poner el ejemplo de la más clásica de las reformas igualitarias, la reforma agraria—, otorgar la tierra a los campesinos sin quitársela a los propietarios, ni es posible redistribuir la renta de forma que nadie tenga una renta superior a un cierto máximo y que ninguno la tenga inferior a un cierto mínimo (la determinación de un máximo y de un mínimo de fortuna constituye también una típica reforma igualitaria) sin dar a unos y quitar a otros. En términos generales, puede decirse que las reformas igualitarias compatibles con la doctrina liberal, incluyendo en ellas la igualdad de oportunidades, son del primer tipo; las propias de las diferentes doctrinas igualitarias pueden ser también del segundo tipo, razón por la que parecen, a diferencia de las primeras, revolucionarias.

6. Los caracteres hasta ahora considerados del igualitarismo son el reflejo de una teoría general de la igualdad y, respectivamente, de la desigualdad entre los hombres, de cuyo examen me propongo extraer una quinta y última aproximación.

Todas las teorías políticas forjadas sobre el problema de igualdad han tenido que hacer frente a la diferencia fundamental entre las desigualdades naturales y las desigualdades sociales. Frente a esta distinción cabe asumir dos perspectivas antitéticas, la que esti-

ma que la mayor parte de las desigualdades (si no todas) que caracterizan la vida social son naturales; y la que sostiene que, por el contrario, la mayor parte de estas mismas desigualdades (si no todas) que caracterizan el vivir en sociedad son de origen social. Este segundo enfoque está en la base de toda doctrina igualitaria. Piénsese en el príncipe de los escritores igualitarios, el autor del *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. La naturaleza ha hecho a los hombres iguales, la sociedad los ha convertido en desiguales. Probemos, ahora, a considerar al príncipe de los escritores inigualitarios, el autor de *Más allá del bien y del mal*. Los hombres son desiguales por naturaleza y sólo la sociedad, con su moral de rebaño, con su religión de la compasión y la resignación los ha convertido en iguales[9]. Allí donde Rousseau ve desigualdades artificiales y, por tanto, condenables, en contradicción con la igualdad natural, Nietzsche, el anti Rousseau, ve una igualdad artificial y, por tanto, igualmente condenable, en contradicción con las desigualdades naturales. Tampoco en este caso, la diferencia podría ser más clara. En nombre de la igualdad natural, el igualitario, condena las desigualdades sociales; en nombre de la desigualdad natural, el inigualitario condena la igualdad social. Mientras que el primero tiende a ver en las desigualdades sociales un producto artificial, el segundo tiende a ver un producto artificial en la igualdad social.

Quien desee obtener una confirmación del enfoque típico de cualquier doctrina igualitaria frente a las desigualdades sociales debe pensar en algunos de los argumentos que hoy se han vuelto habituales en los diferentes movimientos en favor de la emancipación de la mujer. Pese a que de todas las desigualdades, la que existe entre hombres y mujeres es, sin duda, la más natural, uno de los argumentos preferidos de las feministas es el de que también la diferencia entre hombres y mujeres se debe, en gran parte, a factores sociales. Se podría llegar a decir que mientras que el inigualitario considera perfectamente legítimas las desigualdades sociales en la medida en que las considera un reflejo de desigualdades naturales, el igualitario considera ilegítimas ciertas desigualdades naturales, como la que existe entre hombres y mujeres, ya que las considera reflejo de desigualdades totalmente enraizadas en la costumbre (la costumbre, dice Pascal, es una segunda naturaleza) hasta el punto de habernos hecho perder el rastro de su origen.

9. Directamente contra el Rousseau igualitario: «Lo que aborrezco es su [de la Revolución francesa] moralidad a lo Rousseau [...] ‹La doctrina de la igualdad›» (*El crepúsculo de los ídolos*, en *Obras inmortales*, vol. 3, trad. de E. Eidelstein, M. A. Grado y C. Fuentes, Teorema, Barcelona, 1948, p. 1.253)

Falta por aclarar cuál es la razón por la que el igualitario considera las desigualdades como un producto artificial de la vida en sociedad, mientras que, por el contrario, el inigualitario las considera una consecuencia inevitable de las desigualdades naturales. La diferencia fundamental entre las desigualdades naturales y las sociales es que las primeras no pueden y las segundas sí ser eliminadas. Una doctrina que tiende a la supresión de la mayor parte de las desigualdades existentes entre los hombres se ve obligada a sostener, si no quiere caer en contradicción, que la mayor parte de las desigualdades pertenecen a la clase de las desigualdades eliminables, es decir, que son desigualdades sociales.

7. Una última consideración. A la convicción de que la mayor parte de las desigualdades que hacen insoportables las sociedades humanas constituidas hasta ahora son desigualdades sociales se corresponde, en los escritores igualitarios, la convicción de que los hombres son iguales por naturaleza, o que, cuando menos, son más iguales que desiguales, hasta el punto de que las desigualdades naturales que existen (y ninguno salvo que fuera ciego podría negarlas) deben ser consideradas irrelevantes, es decir, no susceptibles de justificar un tratamiento diferente en la asignación de las cargas y de los bienes esenciales para una vida feliz en común. Una convicción de este tipo surge de una operación mental muy sencilla. Se considera a los hombres no como individuos, sino como *genus*, es decir, no por las características que diferencian a un individuo de otro, sino por las que todos ellos pertenecen a un mismo género. No importa, por tanto, que el acento recaiga en características axiológicamente negativas («todos los hombres son pecadores») o positivas («el hombre es un animal naturalmente social»). Perfectamente antitética es la operación mental que yace en la base de las doctrinas liberales, que tienden a destacar no lo que los hombres tienen en común en cuanto hombres, sino lo que tienen de diferente en cuanto individuos. No es necesario añadir que ambas operaciones mentales están guiadas por una opción valorativa. En los hechos, es verdad tanto que todos los hombres son iguales, por ejemplo, frente a la muerte, característica del *genus*, como que todos los hombres son diferentes, por ejemplo, respecto a su destino, característica del individuo. Razón por la cual si es verdad que todos los hombres mueren, es igualmente cierto que todos los hombres mueren de forma diferente. Es evidente que partir de unos datos más que de otros, de los datos comunes más que de los individuales, es consecuencia de una opción ética.

Antes de concluir, querría volver a poner de relieve que, estrechamente relacionada con la consideración del hombre como *genus* y no como individuo, aparece la tendencia comunitaria o comunística de las doctrinas igualitarias. Históricamente —piénsese en la historia de las utopías, tanto de las positivas como de las negativas— igualitarismo y comunismo pueden considerarse como dos caras de la misma moneda, en la medida en que las dos son el reflejo de una consideración del hombre no como individuo sino como *genus*. Para referirme nuevamente a nuestro Buonarroti, gran parte de las reformas que propone están inspiradas en la idea de que los componentes de una nación constituyen una totalidad orgánica, y que las instituciones más adecuadas para regirla haciéndola progresar son las que obligan a los individuos a vivir y a trabajar en común. La organización comunística o comunitaria de la sociedad es la respuesta más coherente que cabe otorgar a una concepción del hombre como «ser genérico». Pese a que Marx califica de «tosco» el igualitarismo de Babeuf y compañía[10], no existen quizá páginas, salvo algunas de sus escritos de juventud, en que aparezca con toda claridad el nexo entre el comunismo y la consideración del hombre como *Gattungswesen*[11]. Como prueba *a contrario*, la crítica al igualitarismo siempre ha encontrado su punto fuerte en la defensa del individuo contra su reducción a una parte del todo. Nietzsche, de nuevo, para concluir:

> [...] el socialismo es la moral del rebaño llevada hasta las últimas consecuencias, es decir, el principio de «iguales derechos para todos» convertido en «iguales exigencias para todos»; en definitiva, «un rebaño y ningún pastor» y «una oveja es igual a la otra»[12].

[Traducción de Antonio de Cabo y Gerardo Pisarello]

10. «*Los babouvistas eran materialistas toscos, incivilizados*» (F. Engels y K. Marx, *La sagrada familia*, en *Obras de Marx y Engels*, trad. cast. de P. Scaron, vol. 6, Crítica, Barcelona, 1978, p. 150).

11. El hombre como «ser genérico» o «ser perteneciente a una determinada especie» (*Gattungswesen*) es uno de los temas centrales, como es bien sabido, de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1848*, sobre todo en el capítulo «El trabajo alienado» (en la ed. de N. Bobbio, Einaudi, Torino, 1949, nueva ed. 1975, p. 76) [trad. cast. de F. Rubio Llorente, «El trabajo enajenado», en *Manuscritos: economía y sociedad*, Alianza, Madrid, [14]1995, pp. 103 ss.]

12. *Al di là del bene e del male*, en *Opere*, cit., vol. VI, tomo II, Adelphi, Milano, 1968, p. 399 [trad. cast., *Más allá del bien y del mal. Genealogía de la moral*, México, Porrúa, 1987].

III. ACERCA DE LA NOCIÓN DE JUSTICIA

1. *Los clásicos y nosotros*

Un análisis del concepto de justicia presupone una referencia a la literatura clásica sobre el tema, comenzando por los griegos. Acerca de esta literatura, de la que el más amplio repertorio, todavía hoy de consulta obligada, se encuentra en el libro erróneamente olvidado de Giorgio del Vecchio[1], se pueden formular algunas consideraciones generales. El texto canónico que legado y repetido sin grandes avances analíticos durante siglos ha sido el Libro V de *Ética Nicomaquea*, con la distinción del concepto de justicia como legalidad y como igualdad, con la discriminación entre diversas formas de justicia, de las que las más importantes son la correctiva (conmutativa) y la distributiva, y con la diferenciación entre justicia en sentido restringido y equidad. Este estudio, como por lo demás el de las formas de gobierno realizado en los libros III y IV de la *Política*, ha sido asumido como si hubiese sido dicho de una vez y para siempre todo lo que se podía decir sobre el asunto, como un patrimonio inagotable que podía ser acrecentado aunque el *núcleo* esencial permaneciera inmutable. De aquí derivó una desanimadora monotonía de los análisis sobre la justicia en los clásicos de la filosofía medieval y en parte moderna, que dan la impresión de ser una serie de variaciones sobre un mismo tema o sobre unos cuantos temas fijos, de un valor analítico limitado. En la Edad Moderna, la mayoría de los clásicos de la filosofía política y jurídica cuya referencia es obligatoria en el debate actual, a excepción de Hobbes, no han dedicado grandes espacios al estudio del concepto de justicia. Me refiero a Locke, Kant, Hegel y Marx. El conocido examen de Hume en el Libro III del *Ensayo sobre la naturaleza humana* tiene que ver más con el origen de la justicia que con su naturaleza. La propuesta de Bodin de una tercera forma de justicia, la armónica

1. G. del Vecchio, *La giustizia*, Casa Editrice Studium, Roma, ^{4}1959. Esta obra, surgida de un discurso inaugural leído en Roma el 19 de noviembre de 1922, editada como libro por vez primera por la editorial Studium de Roma en 1946, y cada vez aumentada en sucesivas ediciones, merecería ser reeditada por un estudioso valiente dispuesto a actualizar sus numerosas notas.

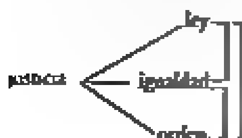
—acaso la más atrevida innovación en referencia a la teoría tradicional—, no ha tenido ninguna continuidad y tampoco encontró simpatizantes o críticos más que en autores secundarios. En fin, por encima del análisis aristotélico, las definiciones tradicionales de la justicia no son analíticas, sino exhortativas: como *constans voluntas suum cuique tribuere* de los juristas romanos, o *caritas sapientis* de Leibniz.

Considero que no se puede asumir de manera frontal, o directa, el análisis de la noción de justicia. Si la lectura de los clásicos nos puede ser de utilidad también en este caso, ella nos muestra que dicha noción pertenece a una familia de otros conceptos que se reclaman continuamente uno a otro y de los que se puede decir, en el mejor de los casos, que el de justicia es el que encabeza la lista. Se trata de nociones que normalmente son definidas en forma interdependiente, la justicia en función de todas o por lo menos siempre de una de las otras. De este reconocimiento inicial deriva una consecuencia metodológica o estratégica de investigación: es oportuno y prudente acercarnos al concepto de justicia girando a su alrededor, con una maniobra que en el lenguaje militar se llamaría envolvente. Las categorías que me propongo utilizar en este acercamiento o aproximación (espero que no distorsión) son las siguientes: ley, orden e igualdad.

Del vínculo e integración recíproca de estas cuatro nociones se sigue que el discurso sobre la justicia puede articularse oportunamente en el análisis de tres parejas principales, de las que uno de los dos términos es la justicia, a saber, justicia-ley, justicia-igualdad y justicia-orden, y de tres parejas secundarias, en las que ninguno de los dos términos es la justicia, esto es, ley-igualdad, igualdad-orden y orden-ley. Cada uno de los dos términos secundarios está en relación con los otros dos:



El concepto principal está en relación con los tres:



2. *La justicia y la ley*

El nexo entre la justicia y la ley fue reconocido por Aristóteles en el célebre fragmento de la *Ética Nicomaquea* (1129a8) en el que está escrito que «justo» tiene dos sentidos y uno de éstos es «conforme a derecho» o legal, en tanto que injusto significa no apegado a la ley o ilegal. En diversas ocasiones se ha señalado que este significado de justo vale sobre todo y concretamente cuando es atribuido a una acción, de manera particular a una acción humana, aunque sin excluir los actos de entes personificados, como Dios, los dioses o los animales en una concepción animista de la naturaleza. El sentido predominante de acción justa efectivamente es el de acción realizada con apego a una ley.

El significado de justo es menos unívoco cuando es un atributo del hombre: un hombre justo puede ser tanto un individuo respetuoso de la ley como un hombre ecuánime que señala imparcialmente lo que es correcto e incorrecto, y en este caso la noción de justicia evoca más bien la igualdad. La misma ambigüedad se puede apreciar cuando «justo» se refiere a comportamientos de sujetos dotados particularmente de autoridad. «sentencia justa» puede ser tanto el dictamen del juez con estricto apego a la ley, como la decisión equitativa que respeta la regla general del trato igual a los iguales. Y, entonces, ¿cómo se puede definir una «ley justa»? Esta pregunta es inevitable desde el momento mismo en que, definida la «acción justa» como la acción conforme a la ley, no se puede dejar a un lado el problema de si debe considerarse justa una acción que se cumple con base en una ley injusta. Pero, entonces, ¿qué significa ley justa y, en correspondencia, injusta? La respuesta es doble: puede ser llamada justa tanto una ley (inferior) conforme a una norma (superior), y en este caso es respetado el significado de justicia como legalidad, como sucede, por ejemplo, en la relación entre derecho positivo y derecho natural de conformidad con la predominante doctrina iusnaturalista, como una ley igualitaria que elimina una discriminación, suprime un privilegio o, en correspondencia, un trato odioso. En cambio, en la tradicional doctrina política es predominante, incluso exclusivo, el segundo significado cuando el atributo se refiere a los que detentan el poder supremo, los gobernantes. el gobierno *sub lege* es una de las posibles realizaciones de lo que ha sido llamado el «buen gobierno», contrapuesto al gobierno en el que el poder es ejercido arbitrariamente, por capricho, «sin leyes ni frenos» (Montesquieu), mientras que son llamados gobernantes justos los que ejercen el poder inspirándose en el

principio de la distribución equitativa de los honores y de los beneficios, de lo correcto y lo incorrecto, entre los ciudadanos[2]

La relación entre justicia y ley se puede observar en muchos otros contextos. Se llama poder legítimo al poder ejercido con un justo título, donde por «justo título» se entiende que ese poder fue atribuido al titular por una ley superior, sea ella una ley natural, como la norma que prevé la adquisición de derecho por prescripción (aquí entra una de las tres formas de poder legítimo en el modelo de Max Weber, el poder tradicional), sea una ley fundamental del Estado, como la ley sálica en una monarquía hereditaria, o como uno o más artículos de una constitución escrita con respecto al poder de este o aquel órgano en un Estado constitucional. No es diferente el significado de legítimo propietario, legítimo representante o legítimo sucesor.

Más en general, en la filosofía política y jurídica el proceso de justificación y el de legitimación tienden a coincidir, lo cual no se puede decir con respecto al discurso ético y mucho menos del discurso científico, en los que se usa el término «justificación» para designar el conjunto de argumentos adoptados para sostener válidamente una tesis. Se dice que un despido se efectuó por un motivo justo, y por tanto es correcto, cuando fue dispuesto con base en una ley que prevé cuáles son las causas por las que un empleado puede ser separado de su trabajo y da al patrón la capacidad de llevar a efecto el acto. Se puede ver que en un caso como éste resulta indiferente decir que el acto está justificado o es legítimo. De esta manera, para dar un ejemplo más relevante en términos históricos, la cuestión de la guerra justa se resuelve en el problema de si hay causas justas de guerra y cuáles son. Toda teoría de la guerra justa es una teoría que tiende a presentar argumentos para sostener que algunas guerras están justificadas y otras no; pero como se trata de guerras justificadas, como las que obedecen a alguna regla general de derecho como *vim vi repellere licet*, su justificación coincide con su legitimación. Decir que hay guerras que pueden ser llevadas a cabo a justo título significa que en el derecho internacional hay normas que permiten a los Estados en determinadas circunstancias realizar una guerra, la que se vuelve, en cuanto tal, legítima.

2 Le he dedicado más espacio a este tema en dos artículos: «Il buongoverno»: *Belfagor* XXXVII (1982), pp. 1-12 [en el presente volumen: Parte II, Capítulo III, Sec. III]; y «Governo degli uomini o governo delle leggi?»: *Nuova antologia* 2145 (1983), pp. 135-152; incluido después en *El futuro de la democracia*, Plaza y Janés, Barcelona, 1985.

De la reducción del asunto de la justicia a problema de legalidad (o legitimidad) deriva la concepción legalista de la justicia, de acuerdo con la cual es justo lo que se manda por el solo hecho de ser mandado (y, se entiende, por una autoridad superior que tiene el poder legítimo de emitir leyes) y es injusto lo que está prohibido por el solo hecho de estar prohibido. En este sentido puede ser interpretada la teoría hobbesiana, de conformidad con la cual en el estado de naturaleza, precisamente por la falta de leyes válidas y eficaces, no hay ningún criterio para distinguir una acción justa de una injusta. Solamente en el Estado civil tendría sentido hablar de justicia e injusticia, ya que una vez instaurado, basado en el acuerdo de los ciudadanos, un poder legítimo al que se le atribuye el poder de mando y de prohibición, la justicia consiste en observar la ley; la injusticia, en violarla[3].

3. *Ley e igualdad*

El vínculo entre ley y justicia pasa a través de la segunda noción de nuestro esquema: la igualdad. Hasta aquí he hablado de ley circunscribiéndome al lenguaje tradicional, clásico, de acuerdo con el cual la ley es una regla de conducta, o, como se dice en la terminología jurídica desde finales del siglo pasado, una norma, que tiene las dos características de generalidad y de abstracción, donde por «generalidad» se entiende que la prescripción de la norma está dirigida a una categoría de sujetos o de *status* (el padre, el hijo, el cónyuge, el propietario, el vendedor, el mandatario, etc.), aun en el caso de que la categoría esté compuesta por una sola persona (el rey, la reina, el presidente de la República, el presidente del Consejo), y jamás a un sujeto específico (Juan, Pedro o quien fuere); y por «abstracción» se entiende que el objeto de la reglamentación es una clase de acto (el robo, el homicidio, el peculado, el mutuo, la enfiteusis), y muy raramente un acto específico. Para las disposiciones generales y concretas, individuales y abstractas e individuales y concretas habitualmente se usan otros términos, como orden, bando, decreto (por ejemplo, la disposición de nombrar a una persona en un cargo determinado)[4].

3. Th. Hobbes, *De cive*, III, 3-5 [trad. y ed. cast. de J. Rodríguez Feo, *Tratado sobre el ciudadano*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 31 ss.].

4. Ciertamente, Kelsen introdujo la expresión «normas individuales» para señalar, por ejemplo, la sentencia de un juez; pero esta innovación terminológica no tuvo éxito, tanto más cuanto que se le escapa la distinción entre la especificidad de los sujetos y la singularidad de la acción.

Aunque se pueda dar en el derecho positivo una ley en sentido formal dirigida a una persona específica, y es por esto que los juristas tienen cuidado al distinguir la ley en sentido formal de la ley en sentido sustancial, el derecho natural no conoce otras leyes (precisamente las leyes naturales) que las generales y abstractas. Dígase lo mismo de todos los tipos de leyes de las que se ocupa la teoría del derecho: consuetudinarias, fundamentales, constitucionales, civiles, penales, etc. Los grandes tratados sobre las leyes, desde los *Nomoi* de Platón hasta *El espíritu de las leyes* de Montesquieu, pasando por los tratados *De legibus* de Cicerón y de Suárez, consideran sobre todo, si no exclusivamente, disposiciones que tienen por destinatarios a una generalidad de sujetos y por objeto una clase de acciones.

Mediante las conocidas características de la generalidad y de la abstracción, una ley, cualquiera que sea, asegura una primera forma de igualdad, la formal, entendida como tratamiento equitativo de quienes pertenecen al mismo rango. No por casualidad el principio general que prescribe el trato igual para los iguales (y el desigual para los desiguales) se llama regla de justicia. La norma que establece un castigo específico para un delito determinado, que impone una obligación concreta a quien estipula un contrato, que atribuye un derecho específico a quien goza de un cierto *status*, fija un criterio de juicio unívoco, ya sea bueno o malo, para todos los sujetos que se encuentran en la misma situación prevista, y de tal manera consiente su trato equitativo.

A falta de una ley, o sea, en el sentido técnico tradicional de la palabra, de una norma general y abstracta, el juez se vería obligado a juzgar caso por caso. Y al hacer esto podría ser llevado por descuido, por error o incluso por declarada voluntad, a juzgar el mismo caso de diferentes maneras, o dos casos diversos del mismo modo. Aun la llamada «justicia del cadí» no es arbitraria, porque tiene en cuenta normas preestablecidas, sean éstas de carácter religioso o moral, transmitidas por costumbre o sugeridas por precedentes de jueces o por jurisprudencia. Incluso cuando el juez se encuentra frente a un caso nuevo, antes de romper totalmente con la tradición se vale del razonamiento por analogía, cuyo presupuesto es que hasta el límite de lo razonable el caso nuevo debe ser resuelto como han sido desahogados casos similares por la ley, y cuyo propósito es, una vez más, la no disparidad de trato de asuntos que pueden ser comprendidos en una categoría general única.

En la aplicación de la regla de justicia al caso concreto se pueden presentar dos situaciones anómalas: la equidad, entendida como

adaptación de la norma al caso específico que no permite una clara equiparación con los eventos previstos, y el privilegio, entendido como exención de una obligación general o atribución de un derecho particular a una persona o categoría singular. La primera permite corregir una posible desigualdad que vendría de la aplicación rígida de la norma general, y por tanto no viola la regla de justicia. El segundo introduce una desigualdad no prevista y en consecuencia viola la regla de justicia. En el primer caso, la desigualdad de trato corresponde a una desigualdad de situación reconocida; en el segundo, a la igualdad de situación no corresponde la igualdad de trato.

De este nexo entre ley e igualdad deriva la concepción, también tradicional, de la superioridad del gobierno de las leyes sobre el gobierno de los hombres. Esta superioridad consiste precisamente en el hecho de que la ley asegura la igualdad de trato a diferencia del gobierno de los hombres, que favorece el juicio arbitrario. Valga una cita entre muchas que se pueden dar. En *Las Suplicantes*, Eurípides hace decir a Teseo, el buen rey, las siguientes palabras:

> En una ciudad no hay peor enemigo que un tirano cuando no hay leyes generales, y un solo hombre tiene el poder, al hacer la ley él mismo; y no hay en manera alguna igualdad. Cuando en cambio hay leyes escritas, el pobre y el rico tienen iguales derechos, es posible que los más débiles repliquen al poderoso, cuando éste los insulta, y el pequeño, si tiene razón, puede vencer al grande [vv. 429-437].

4. *La igualdad ante la ley*

Diferente de la igualdad de trato inherente a la propia naturaleza de la ley en cuanto norma general y abstracta es la igualdad ante la ley, principio que se encuentra en la mayoría de las constituciones escritas de los Estados contemporáneos, comenzando por la Constitución francesa de 1791. Ciertamente, tal principio no quiere decir que todos los ciudadanos sean iguales (toda igualdad siempre es una igualdad *secundum quid*), pero tampoco, en sentido estricto, que los iguales deban ser tratados de manera igual. Se puede entender de dos diferentes maneras según si, en cuanto precepto, se lo considera dirigido a los jueces o al legislador.

Orientado a los jueces puede ser traducido de la siguiente manera: «La ley debe ser igual para todos», lo que significa que la ley debe ser aplicada imparcialmente, y debe serlo porque sólo de esa manera asegura el trato igual para los iguales. La ley, en cuanto

norma general y abstracta, establece la categoría a la que debe ser otorgado un determinado tratamiento. Queda al juez establecer quién debe ser incluido en la categoría y quién excluido. El requisito de la imparcialidad es necesario, porque la aplicación de una norma a un caso concreto jamás es mecánica, y requiere una interpretación en la que interviene, en mayor o menor medida, según los diversos tipos de ley, el juicio personal del juez.

Dirigido al legislador, el principio es una verdadera y propia norma constitucional y puede ser reformulado de este otro modo: «Todos deben contar con una ley igual». La diferencia entre los dos significados se hace evidente por las respectivas negaciones: una cosa es decir que «la ley no es igual para todos» y otra que «no todos cuentan con una ley igual». La primera expresión pone en evidencia la violación por parte de los jueces de la obligación de ser imparciales; la segunda deja entender que la sociedad todavía está dividida en estamentos, estratos o clases y que cada uno de ellos tiene su propio orden jurídico que establece derechos y deberes diferentes. Para entender este segundo significado es preciso remitirse al Preámbulo de la Constitución francesa de 1791. «La asamblea nacional [...] suprime de manera irrevocable las instituciones que atropellan la libertad y la *igualdad de derechos*». La siguiente es la lista de las reivindicaciones manifestadas en términos negativos que se encuentra inmediatamente después: «Ya no hay nobleza, ni parea, ni distinciones hereditarias, ni distinciones de órdenes, ni régimen feudal, etc.». Este elenco permite dar un contenido a la de otra manera vaga expresión «igualdad de derechos». En efecto, leyendo todo el artículo nos damos cuenta de que los derechos a partir de los cuales se afirma la igualdad no son todos los derechos (¿qué sentido tendría hablar de «todos los derechos»?), sino sólo aquellos explícitamente reivindicados y que se refieren en especial a la negación de la discriminación entre los ciudadanos basada en el nacimiento (que es la discriminación propia de una sociedad aristocrática). Luego entonces, en su origen el principio de la igualdad ante la ley, entendido como el principio de acuerdo con el cual todos deben gozar de los beneficios de la misma ley, representa el rechazo de uno de los criterios convencionales de la justicia, el de la justicia según el rango.

Como la discriminación según el rango es una de las muchas y diversas discriminaciones que existen en las distintas sociedades y también en una misma sociedad (motivos de discriminación son el sexo, la raza, la etnia, la clase social, la religión, etc.), el principio de la igualdad ante la ley no tiene un sentido unívoco, y se rellena

con distintos contenidos de acuerdo con la mayor o menor amplitud de las discriminaciones conservadas o eliminadas. La discriminación de acuerdo con el rango es la más antigua, la más estratificada, y también, como lo demuestra la larga lucha contra la sociedad dividida en estamentos u órdenes, es la que resistió durante siglos el cambio. Esto explica por qué la abolición de la discriminación según el rango, de la que nació el principio de la igualdad ante la ley, tanto en la Grecia antigua —que la expresaba en el concepto *isonomía*, del que se puede encontrar una clara exposición en las palabras de Solón: «Y prescribió leyes iguales para el noble y el plebeyo aplicando a cada uno la recta justicia» (Diehl, fr. 24)—, como en la época moderna después de la Revolución francesa, puede haber dado la impresión de que, al ser abolidas las diferencias de rango, los hombres se hubiesen vuelto o convertido de nuevo en iguales y se pudiese proclamar que, de ahí en adelante, los hombres hubiesen sido iguales ante la ley. Sin embargo, hay otras discriminaciones que se resisten al cambio, como la referente al sexo. Si no se quiere reducir el significado del principio al simple respeto a la legalidad, el único significado innovador que se le puede atribuir es que el orden no tolera discriminaciones injustas, donde por injusta se entiende una discriminación no prevista por el propio orden (en relación con el derecho impuesto), quedando abierto a la eliminación de discriminaciones todavía existentes conforme las diferencias sobre las que ellas se basan sean percibidas y concebidas, ahora, como no relevantes.

5. *Los criterios de justicia*

El discurso sobre las diferencias relevantes o irrelevantes que permiten juzgar si una desigualdad está o no justificada, en otras palabras, si esa diferencia fundamenta o legitima una discriminación, constituye el puente que permite el paso del concepto puramente formal de igualdad, del que he hablado hasta aquí (en su doble condición ya de regla del igual tratamiento, o bien del deber de los juristas de ser imparciales), a las diversas maneras de concebir la igualdad de acuerdo con los diversos criterios adoptados para distinguir los iguales de los desiguales. Se trata del paso de la regla de justicia a los criterios de justicia.

La ley establece una categoría en la cual los sujetos y las acciones deben ser tratados de manera semejante por parte de un juez imparcial. Pero ¿quiénes son los iguales y quiénes los desiguales?, ¿Cómo se define, establece y delimita una categoría a la que se le

atribuyen ciertos derechos o deberes en relación con otra? Para dar los ejemplos acostumbrados con respecto a los derechos políticos, ¿por qué éstos les son reconocidos a los hombres y no a las mujeres?, o bien, sean hombres o mujeres, ¿por qué a los veintiún años y no a los dieciocho?, ¿por qué todos, hombres y mujeres, están obligados a ir a la escuela, y no sólo los hombres o sólo los hijos de padres que tienen un cierto ingreso? Una cosa es afirmar que es justo que sean tratados equitativamente los iguales, y otra distinta decir que los iguales dignos de tratamiento semejante son los hombres en referencia al derecho al voto, o a la obligación militar. Es justo en el sentido legal o formal de la palabra que sólo voten los hombres si la ley les atribuye exclusivamente a ellos este derecho, y que sólo los varones sean obligados a prestar servicio militar si así lo establece la ley. Pero ¿es justo en un sentido diferente del legal que sólo los hombres voten o sean llamados a prestar el servicio militar? No existe mejor prueba del distinto significado que le atribuimos en dos contextos diferentes al término «justo». Pero si el primer significado es claro, ¿lo es también el segundo?

El problema se simplificaría sensiblemente en el caso de que todos los hombres fueran iguales en todo, como se dice que lo son, aunque en un sentido metafórico, dos bolas de billar o dos gotas de agua. En este caso sería suficiente un solo criterio: «A todos la misma cosa». No sería necesario dividirlos en rangos de acuerdo con su diversidad y todos pertenecerían a una sola categoría. En un universo en el que todos los elementos pertenecen a la misma categoría, la regla de justicia «es preciso tratar a los iguales de la misma manera» agota el problema de la justicia. Basta con ello para resolver el problema, y no es necesario que intervengan criterios de diferenciación, que son la manzana de la discordia y que han dado pie a las disputas seculares sobre la manera de distribuir premios y castigos: cada uno de estos criterios, en efecto, distingue a los hombres de diferente manera, y la adopción de uno u otro se debe a juicios de valor difícilmente comparables entre sí y en torno a los cuales es difícil ponerse de acuerdo. Pero los hombres no son iguales por completo, son iguales y desiguales, y no todos son correspondientemente iguales o desiguales. Los que son iguales según un criterio pueden ser diferentes con base en otro y viceversa.

Se recurre a las semejanzas (y respectivamente a las diferencias) relevantes para aplicar un criterio determinado. Pero, ¿cuáles son las similitudes o las diferencias relevantes? Hay casos de solución fácil: la estatura no es importante para tener derecho al voto (pero lo es la edad); aun así, es importante para el servicio militar y

también para el ejercicio de alguna otra actividad. Mas ¿es significativa para obtener algún empleo público, como lo muestra el caso reciente resaltado en Italia?, ¿y juzgado según un criterio de equidad a pesar de lo que dice la ley? El mérito es significativo para la asignación de calificaciones en un examen o en un concurso, de donde se aprecia lo absurdo del requerimiento del siglo XVIII «a todos la misma calificación», en tanto que la necesidad (y no el mérito) es importante en la distribución de bienes necesarios en situaciones de escasez. No obstante, hay casos difíciles en los que no es inmediatamente aplicable un solo criterio, sino diversos al mismo tiempo o uno por exclusión de otro. En la selección de un criterio en vez de otro entran juicios de valor que, además de ser indemostrables y sustentables sólo mediante argumentos en pro o en contra, también son históricamente mutables, tanto es así que al enunciarlos se dividen los que en general están en contra del cambio (los conservadores) y los que lo aceptan (los progresistas). ¿Qué fue lo que sucedió para que el sexo, significativo para excluir de los derechos políticos, se haya vuelto irrelevante? ¿O para la atribución del derecho familiar de la patria potestad también a la mujer? ¿Cómo se explica que el ser negro en una sociedad de blancos ya no sea en ciertos países significativo para disfrutar de los derechos civiles y políticos, y en otros todavía sí?

Todo el mundo sabe que la norma más controvertida de nuestra Constitución es el primer inciso del artículo 3, por el que todos los ciudadanos poseen igual dignidad social (que es una fórmula retórica, vaga, que puede ser llenada de los más diversos contenidos) y son iguales ante la ley sin distinción de sexo, raza, lengua, religión, opiniones políticas o condiciones personales y sociales. ¿Qué significa esta enunciación sino que el sexo, la raza, la religión, etc., que en otros tiempos representaron motivos suficientes para discriminar a ciertos sectores de ciudadanos y, por tanto, para tratarlos de manera diferente con respecto a otros, ya no son tales?, ¿y qué quiere decir la finalización de una discriminación sino que se vuelve injusto un comportamiento que antes de esa enunciación podía ser considerado justo? De hecho, las diferencias de sexo o de raza no fueron canceladas: los sexos y las razas continúan siendo diferentes. Lo que cambió es la valoración que se le atribuye a esta diferencia con respecto a ciertos efectos jurídicos. No se debe extraer la conclusión de que, al ser abolidas ciertas diferencias que implicaban una discriminación o un tratamiento diferente, hayan sido hechas a un lado todas las posibles diferencias relevantes entre los hombres y éstos se hayan vuelto finalmente iguales en todo. Por

una parte, hay ciertas diferencias, por ejemplo, la edad, la inteligencia, la destreza en el trabajo, que constituyen razones suficientes para un tratamiento diferente en situaciones específicas, por otra, respecto a las mismas discriminaciones abolidas, como la del sexo, pueden existir razones suficientes para su mantenimiento en situaciones en las que un trato igual derivaría en una desventaja. En efecto, para que los que pertenecen a sexos o razas diferentes sean iguales en todo no basta enunciar el principio de que de ahora en adelante ya no habrá más diferencia entre los sexos o entre las razas, como lo hace el artículo 3 de la Constitución. Una cosa es decir quiénes son los iguales, y otra distinta decir con respecto a qué cosa son iguales. La disposición del artículo citado no lo declara expresamente pero deja entrever que las diferencias abolidas son aquellas relativas al goce de los derechos civiles, sociales y políticos, los derechos que pueden ser comprendidos y que dan sentido a la expresión «dignidad social».

En rigor, el discurso sobre las desigualdades que luego de un cambio de las costumbres, de las ideologías, de las condiciones históricas, ya no permiten justificar un trato diferente, vale para lo contrario, es decir, para ciertas igualdades que por las mismas razones ya no permiten justificar un trato igual. El siguiente caso es de hecho más raro, pero no menos adecuado al tema de la justicia como igualdad: la diversificación de los desiguales, es decir, de aquellos cuya igualdad ya no está justificada, no es obra menor de justicia que la equiparación de los iguales. Un ejemplo significativo de esta posible mutación es el debate que se lleva a cabo en Italia sobre la posible introducción de una cláusula para regular la admisión de los partidos en la distribución de los escaños parlamentarios. En el caso de que la propuesta fuese aprobada, los partidos que eran iguales con respecto al derecho de enviar representantes al Parlamento se volverían desiguales.

6. *Justicia y orden*

De Platón en adelante, la justicia como virtud es la que preside la constitución de una totalidad compuesta de partes y, en cuanto tal, permite a las partes estar juntas, compartir, no disolverse y no regresar al caos primigenio y, en consecuencia, constituir un orden. La justicia como virtud está estrechamente relacionada con el valor de la concordia. La idea de la justicia, sea como reguladora de la distinta manera en que las partes se relacionan con el todo (justicia distributiva), sea como equilibradora de las partes en las relaciones

entre sí (justicia conmutativa), es inherente a toda posible representación del orden. De cualquier orden: tanto del cósmico («la justicia mueve a mi gran Hacedor») como del social, con frecuencia representados uno por medio del otro: el cuerpo social reconstruido a imagen y semejanza del cuerpo físico (de acuerdo con la concepción organicista de la sociedad), el orden del mundo reconstruido a imagen y semejanza del gobierno de la sociedad (de conformidad con la concepción sociomorfa de la naturaleza). Y de cualquier orden social, tanto de la sociedad total y perfecta como el Estado como de las sociedades parciales o imperfectas constituidas para fines particulares; tanto de las sociedades de los honestos como de las sociedades de los malhechores, o de los «facinerosos» (para usar la dura expresión de Romagnosi), según una sentencia que se transmite de autor a autor sin solución de continuidad

Los dos aspectos de la justicia como virtud ordenadora están perfectamente representados por dos máximas que se complementan mutuamente: «A cada quien lo suyo» (*suum cuique tribuere*) y «Que cada cual haga lo que le corresponde» (*suum agere*). Hay una concordancia perfecta entre una y otra: la primera enuncia el deber del ordenante, la segunda el del ordenado. Quien ordena puede pretender que cada uno haga lo que debe si él se da a cada cual lo que le corresponde; quien recibe la orden tiene el deber de hacer lo que le toca si recibe lo que le es debido. Estas dos máximas son dos caras de la misma moneda: la justicia contemplada desde el punto de vista del conjunto por encima de las partes y desde la perspectiva de cada una de las partes. El que haya sido puesta en evidencia ora una, ora otra en las diversas concepciones de la justicia, depende del diferente enfoque que asuma el autor: desde la óptica de quien construye el orden y lo debe hacer respetar o desde la de quien padece el orden y está llamado a conservarlo. Pero su correspondencia con respecto a la idea de la justicia-orden es perfecta.

Del mismo modo, la idea de la justicia-orden implica e ilumina las ideas de la justicia-ley y la justicia-igualdad. El orden es instaurado y conservado a través de la promulgación de leyes (quien ordena es el legislador), cuya función es la de instituir y reconstituir permanentemente relaciones de igualdad entre las partes y entre éstas y el todo social.

La inmanencia de la noción de justicia en la de orden y su indisolubilidad mueven a una reflexión final sobre el conocido binomio (o hircocervo) de la justicia y de la libertad. La justicia es un valor (¿el valor supremo?) para la sociedad en referencia a los individuos que la forman (la justicia es la virtud social de los antiguos)

La libertad es un valor (¿el valor supremo?) para el individuo en referencia a la sociedad o a las sociedades de las que forma parte. La justicia es un fin deseable para quien se pone en el mirador de la buena sociedad (*iustitia fundamentum regnorum*); la libertad es un fin deseable desde la posición del individuo.

Ahora bien, precisamente porque son valores atribuibles a dos sujetos diferentes, son a la vez complementarios pero, a la vez, incompatibles. El ideal de un conjunto de individuos libres en una sociedad justa o, al revés, de una sociedad justa compuesta por individuos libres es un ideal límite, que en términos históricos ha dado origen a la escisión entre las doctrinas liberales, recuperadas hoy por las tesis neoliberales, que exaltan la libertad de cada individuo, al que no le fijan otro límite más que la libertad de los demás (se trata del ideal de la igualdad en su nivel más elemental), y le quitan a la sociedad en su conjunto el derecho de fijarse la misión de la justicia distributiva o redistributiva, y las doctrinas socialistas o comunistas, que se interesan por la manera de emparejar a los individuos con respecto no sólo a las oportunidades iniciales, sino también a las condiciones finales, si bien a costa de sacrificar los derechos individuales de libertad. Las diversas formas de socialismo liberal o de liberalismo social son ambiguas, teóricamente hablando, lo que no quita que el problema de conciliar el propósito de la libertad de los individuos con el de la sociedad justa sea un problema *real*. Sin embargo, precisamente porque es un problema que puede ser resuelto sólo en términos prácticos, ninguna solución es óptima y menos aún definitiva.

[Traducción de José Fernández Santillán]

Capítulo VI

IDEOLOGÍAS

I. EL PLURALISMO DE LOS ANTIGUOS Y EL DE LOS MODERNOS

Montesquieu y los órdenes intermedios

Considerado el tema del pluralismo desde una perspectiva histórica, la referencia a Montesquieu resulta obligada. El autor de *De l'esprit des lois*, como es sabido, señaló como rasgo característico del gobierno monárquico, que lo distingue del despótico, la presencia de «cuerpos intermedios»: «El gobierno monárquico tiene una ventaja sobre el despótico: corresponde a su naturaleza el tener varios órdenes dependientes de la constitución, por lo cual el Estado es más fijo, la constitución más inquebrantable y la persona del que gobierna está más segura»[1]. Conviene, sin embargo, no olvidar que estos cuerpos intermedios necesarios para que la monarquía no degenerase en despotismo no resultaban igualmente necesarios a las repúblicas, cuyo «principio», el «aliciente» que les hace moverse, es la virtud de los ciudadanos (entendida, dicha virtud, tan mal comprendida y vilipendiada por sus críticos, empezando por Voltaire, como amor a la patria). Ello explica el rechazo a la teoría de los cuerpos intermedios tanto por parte de los defensores del despotismo, incluyendo el ilustrado —*in primis* por los fisiócratas, que sostuvieron a través de Le Mercier de la Rivière (1767) la extravagante idea del despotismo legal (que no guardaba relación alguna

1 *De l'esprit des lois* (1748), libro V, c. II [trad. cast. de M. Blázquez y P. de Vega, *Del espíritu de las leyes*, Tecnos, Madrid, 1998, p. 87].

con el despotismo arbitrario del que se ocupó Montesquieu), es decir, un gobierno cuya función exclusiva es la de reconocer y declarar el orden natural de las cosas, en virtud del cual los individuos se agrupan en clases sociales, producidas por la naturaleza de las relaciones económicas y no en órdenes artificiales—, como por el republicano autor de *El contrato social* (1762), que, al disolver la voluntad de los individuos en una voluntad general única, indivisible, e infalible, lanzó un anatema, destinado a hacer *fortuna*, sobre las sociedades parciales, culpables, allí donde surgen y se fortalecen, de hacer prevalecer los intereses parciales por encima del interés general, y, con ello, de ser la causa principal de la disgregación del estado. Es cierto que los cuerpos intermedios de los que hablaba Montesquieu no guardan relación alguna con aquellos de los que hablamos nosotros. Se trataba, fundamentalmente, de la nobleza y el clero, los antiguos órdenes privilegiados. Ahora bien, su función, la función que les asignaba Montesquieu, no era diferente. Estos órdenes constituían un «contrapoder» capaz de impedir al príncipe gobernar a su antojo; constituían, en definitiva, una garantía contra el gobierno despótico. Es cierto que también la separación de poderes era un dique contra el despotismo y por tanto una característica de los gobiernos que Montesquieu, contraponiéndolos a los despóticos, llamaba «moderados», en forma tal que en una única idea de contrapoder se incluían, sin diferenciarlos nunca con claridad, tanto la existencia de cuerpos privilegiados como la atribución de los máximos poderes del Estado a órganos diferentes (en definitiva, la vieja teoría del gobierno mixto, enunciada por Polibio, renovada por Maquiavelo, defendida contra los fisiócratas y para gloria del barón de Secondat por Mably); pero es igualmente cierto que tanto la contraposición de poderes en sentido horizontal, como la división de poderes en sentido vertical respondían a la misma exigencia —vigorosamente enunciada en una pasaje de las *Causas de la grandeza de los romanos y de su decadencia* y, por tanto, en relación con la más célebre Constitución mixta de la historia—, la de la unidad armónica, es decir, la unidad que nace de la contraposición de las partes, de una unidad articulada o compuesta que es lo contrario de la unidad simple e indivisible a la que aspiraban, aunque por vías distintas y partiendo el mismo principio, tanto los defensores del despotismo ilustrado como el osado propugnador de una república nunca vista hasta entonces, que habría debido surgir de la unión indisoluble de los individuos con el todo[2].

2. *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*

Los cuerpos intermedios no forman parte del modelo iusnaturalista

Lo que interesa recordar es que la teoría de los cuerpos intermedios tuvo, desde el primer momento, defensores y detractores. Nació con una carga, simultáneamente, positiva y negativa. Para los primeros, la existencia de grupos de poder, como los llamaríamos hoy, subordinados al poder central pero relativamente autónomos, constituía una forma eficaz de protección frente al ejercicio arbitrario del poder soberano y, como consecuencia de ello, una defensa de la libertad civil, que Montesquieu denominaba «política» e identificaba con la «seguridad». Para los detractores, la existencia de estos mismos grupos de poder, además de suponer una permanente amenaza a la unión del cuerpo político que, ciertamente, puede contar en su interior con miembros pero no con otros cuerpos, representaba una fuente permanente de privilegios para unos en perjuicio de otros, la subordinación del interés general a los intereses parciales y se constituía, a un tiempo, en causa y consecuencia de una sociedad de desiguales. La gran Revolución, permanentemente alimentada, en sus diferentes fases, de un espíritu de lucha contra el privilegio, dominada por la idea de la unidad y la soberanía de la nación, en peligro por los estamentos que había derrocado, no vio el lado positivo sino el negativo de los cuerpos intermedios, considerándolos, como efectivamente eran los entonces existentes, un residuo histórico, y no tomó en cuenta a más protagonistas del «contrato social» que a los individuos con sus derechos inalienables y a la sociedad política constituida para su defensa. En el preámbulo de la Constitución de 1791, como todo el mundo recuerda, la Asamblea nacional al declarar la abolición irrevocable de «las instituciones que lesionan la libertad y la igualdad de los derechos», incluía entre ellas tanto al orden nobiliario como a las corporaciones profesionales, artísticas y de oficios.

Esta concepción de una sociedad en la que entre los individuos y el Estado no hay lugar para mediadores, se derivaba de las doctrinas iusnaturalistas que habían construido un modelo racional, deliberadamente antihistórico, del origen del Estado que desde Hobbes (su fundador) llegó intacto, aunque con muchas variaciones internas, hasta Rousseau (y se prolongará hasta Kant). El modelo iusnaturalista era un modelo dicotómico, cuyos términos eran el estado de naturaleza y el estado civil. En el estado de naturaleza, tanto si

(1734) [trad. cast. de J. de D. Gil Lara, *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos*, Madrid, 1821].

se trataba del estado de lucha de Hobbes o del idílico de Rousseau, no existían más que individuos aislados, sin relaciones estables entre sí, libres por la ausencia de leyes, iguales por carecer de superiores. En el estado civil, los individuos congregados en un pueblo mediante el pacto de cada uno con los demás y, por tanto, de todos con cada individuo, daban vida a una asociación antítesis del asocial y disociado estado de naturaleza. Estado de naturaleza y estado civil constituían los dos términos de una antítesis. No era posible pasar de uno al otro a través de grados intermedios. En este aspecto, la teoría iusnaturalista se diferenciaba de la teoría más antigua, que se podría hacer retroceder hasta Aristóteles, conforme a la cual, el Estado, la sociedad perfecta, no es más que el círculo más amplio compuesto de círculos más reducidos que desde el menor de todos, la familia, se ensanchaba pasando por los círculos intermedios hasta el círculo último que comprende y encierra a todos los demás. El teórico más completo de este otro modelo a comienzos del siglo XVII era un escritor político, Johannes Althusius, cuya obra careció de repercusión hasta que fuera retomada más de dos siglos después, y no casualmente, por Otto von Gierke[3], que en los tiempos del triunfo del liberalismo volvió a poner en circulación la tradición nacional alto-alemana de las sociedades intermedias. Nadie puede ignorar la importancia de las *societates civiles*, como los *collegia*, que se sitúan entre las *societates naturales* como la familia, y la *consociatio publica*, es decir, el Estado, en el que la *societas humana* pasa de las sociedades privadas a las públicas *certis gradibus ac progressionibus minorum societatum* en la *Politica methodice digesta*[4], si la comparamos con otras obras de filosofía política de su tiempo. Frente al peligro del despotismo, la doctrina iusnaturalista no opuso el remedio de una unidad articulada, sino la del poder derivado del consenso. Su idea principal no fue la de la libertad por medio de la fragmentación del poder, sino la de la libertad mediante el apoderamiento del poder por parte de los ciudadanos; no el pluralismo, sino el contractualismo.

En la forma en que Montesquieu los había tratado, los cuerpos intermedios, como se ha dicho, constituían un residuo del pasado. En cuanto tales, obstaculizaban el camino a las reformas auspicia-

3. Cf. O. v. Gierke, *Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau, 1880 (trad. it. de A. Giolitti, *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche*, Einaudi, Torino, 1943), *reimpresión*, 1974).

4. [De esta obra existe una traducción italiana parcial. J. Althusius, *Politica*, ed. de D. Neri, Guida, Napoli, 1980].

das por la nueva clase que, en el momento de hacer valer sus propios derechos, se identificó con la nación entera. La lucha contra las anacrónicas instituciones sociales y económicas del pasado la realizaron los fisiócratas, herederos directos de la tradición del pensamiento iusnaturalista, en nombre de la vuelta a la naturaleza. La nueva ciencia, la ciencia económica, en su nacimiento, hizo uso de ciertos esquemas conceptuales del iusnaturalismo. Como se ha señalado, la sociedad de mercado, cuyos miembros entran en relaciones entre sí sin verse constreñidos por potencia exterior alguna como siempre se consideró a la del Estado, y cuyas relaciones vienen reguladas por leyes naturales, es decir, no por leyes positivas como las que establece el Estado, constituía la más perfecta concreción del estado de naturaleza. Y en la sociedad de mercado-sociedad natural, no existen, como en el estado de naturaleza, más que individuos aislados. Justamente, lo que estos individuos reclamaban, una vez que habían descubierto el «orden natural y esencial de las sociedades políticas», era que el cuerpo de la nación quedase liberado de todas las incrustaciones que los tiempos habían depositado sobre él y que, en lo sucesivo, el Estado gobernara lo menos posible. Para mostrar su desconfianza hacia el poder político, los fisiócratas lo denominaban «autoridad tutelar». Adam Smith atribuía al Estado funciones muy limitadas: la defensa exterior, la defensa interior y ciertas obras públicas. Tampoco desde este punto de vista, que es el del liberalismo clásico, la defensa contra el despotismo la constituían los cuerpos intermedios, sino el ensanchamiento de la esfera de libertad de los individuos y la más rígida y controlada limitación del poder del Estado. Que los individuos quedasen en libertad para perseguir, a su antojo, la felicidad y que el Estado gobernase en la media en que era necesario para impedir que unos lesionaran la libertad de los otros o invadieran su propiedad.

El crecimiento del Estado replantea el problema

A la vista de los hechos, es decir, tras la experiencia (y la variada experimentación) revolucionaria y post-revolucionaria, muchos tuvieron que admitir que los dos remedios escogidos contra el despotismo, el gobierno basado en el consenso o en las manos del pueblo, y el gobierno reducido a sus mínimos términos —la libertad de los antiguos, como habría dicho Constant, y la libertad de los modernos—, quedaban muy lejos de haber sido puestos en práctica. Pensemos en la principal obra de filosofía política de la Restauración, los *Principios de filosofía del derecho* de Hegel. A diferencia de los filó-

sofos del derecho del pasado y, en especial, de sus inmediatos predecesores, los iusnaturalistas, Hegel no pretende aventurarse en la esfera del deber ser. Trata de explicar a través de conceptos la realidad del Estado en su desarrollo histórico y en ese cumplimiento de su desarrollo histórico que es la realidad presente. Serán dos los principales errores de la doctrina anterior que no se cansará de denunciar: que pretende derivar el Estado de un contrato, como cualquier asociación que los individuos establecen o disuelven a voluntad y en la que participan o a la que abandonan a capricho, y que los componentes del Estado sean esos entes abstractos fabulados por los iusnaturalistas, los individuos aislados, libres e iguales, que no poseen nada, pero que son soberanos, que viven en el estado de naturaleza una vida miserable e infeliz pero con derechos absolutos que pueden hacer valer nada menos que frente al poder del Estado. Contractualismo y atomismo social están estrechamente unidos. En nombre de la majestad del Estado, Hegel condena tanto uno como otro. Contra el contractualismo hace derivar el Estado de la necesidad de superar la división de la sociedad en clases, de impartir justicia mediante leyes escritas, de establecer una administración adecuada y estable que socorra a los más débiles y de incrementar la potencia exterior. Contra el atomismo, reintroduce las corporaciones. El Estado real que Hegel presenta en todas sus articulaciones es, en realidad, el Estado-aparato, el Estado de los funcionarios (la así llamada «clase general»), el Estado administrativo. Un Estado completamente diferente de la gran asociación voluntaria soñada por los iusnaturalistas, o del Estado mínimo que los economistas, los filósofos utilitaristas, los primeros teóricos del Estado liberal, como Wilhelm von Humboldt y Benjamin Constant, habían predicado y que los liberales seguirían predicando durante todo el siglo pese a las «duras réplicas» de la historia. ¿Qué había sucedido? Alexis de Tocqueville lo explicará con un extraordinario talento histórico unido a una intensa pasión política en su obra *L'Ancien Régime et la Révolution*.

> Los primeros esfuerzos de la Revolución destruyeron la gran institución de la monarquía pero ésta fue restaurada en 1800. Como tantas veces se ha dicho, no fueron los principios de 1789 en materia de administración pública los que triunfaron en esa época y después de ella; sino, por el contrario, los del antiguo régimen. Así éstos fueron puestos de nuevo en vigor, y en vigor continúan[5].

5. A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856) (trad. cast. de D. Sánchez de Aleu, *El Antiguo Régimen y la revolución*, vol. I, Alianza, Madrid, 1982, p. 97).

Ninguna previsión resultó más equivocada que la realizada por los primeros investigadores de la realidad de la sociedad industrial, según los cuales el crecimiento de dicha sociedad habría convertido en innecesario al Estado (el famoso paso saint-simoniano y, después, spenceriano, de la sociedad militar a la sociedad industrial antiestatalista). A lo largo del siglo XIX, el Estado-aparato incrementó, junto con sus funciones, su poder. (Entre otras cosas, el debilitamiento del poder del Estado habría hecho imposible según estos profetas poco avezados la mayor empresa a la que estaba llamado en la historia el Estado —como bien sabía Hegel—: la guerra. Algo que, como todo el mundo sabe, las vicisitudes del siglo XX han venido puntualmente a confirmar.) La razón por la que Max Weber se ha visto agigantado en estos últimos años entre los escritores políticos es el hecho de que su teoría del Estado moderno no es la teoría del Estado parlamentario o del democrático o de la dictadura del proletariado o del Estado, suponiendo que exista, socialista, sino, ni más ni menos, la teoría del Estado burocrático, considerado bajo la apariencia del Estado legal racional. A quien objetase, cosa que, por otra parte, se ha hecho reiteradamente, que el proceso característico del Estado moderno y contemporáneo (si bien, en este sentido, entre Estado moderno y Estado contemporáneo no existe solución de continuidad) no es la racionalización del Estado-aparato sino la democratización del Estado-comunidad, se le podría responder tranquilamente que el primer proceso es consecuencia directa del segundo. Al tiempo que el desarrollo de la sociedad industrial establecía las condiciones de un ensanchamiento de las bases del consenso del Estado, ello tenía como efecto, por su parte, el aumento de las demandas de intervención del Estado y, por tanto, la multiplicación de sus funciones. De ahí que se afirme, al contrario de quienes confunden sus deseos con la realidad, que el proceso de burocratización del Estado se ha producido al mismo tiempo que el proceso de democratización. El Estado burocrático omni-invasivo que criticamos no es, frente al Estado democrático que exaltamos, la otra moneda, sino el reverso de la misma. La nueva participación de las masas en el poder, aunque sea indirectamente a través de persona interpuesta, ha hecho aumentar desmesuradamente el poder (aunque no la eficacia) del Estado (¡lo contrario del Estado vigilante nocturno!), lo que constituye una permanente amenaza a ese mayor espacio de libertad que el aumento de la participación debería haber garantizado.

El renacimiento de los cuerpos intermedios con el redescubrimiento de la sociedad civil

La supresión de los cuerpos intermedios para proteger el interés general frente al predominio de los intereses particulares se basaba en la hipótesis, destinada a no verse cumplida, de la resolución de todo el Estado en la voluntad general y de la voluntad general en la expresión genuina y por ende infalible del interés común o, por el camino contrario, de la identificación del individuo o «burgués» con el ciudadano. La permanencia, es más, el reforzamiento, del Estado como entidad independiente, y la permanencia de la diferencia entre el burgués privado y el ciudadano público hicieron volver la mirada a la sociedad que subyacía al Estado, a la que Hegel había denominado sociedad civil (que era, en parte, la sociedad de los individuos particulares o de los burgueses frente a la esfera pública). En su obra de juventud *Crítica a la filosofía del derecho público de Hegel*, Marx da en el blanco cuando critica la disolución hegeliana de la sociedad civil en el Estado y, más aún, en la *Cuestión judía* cuando afirma que la emancipación política que había convertido a todos en ciudadanos no era la emancipación humana. En diferentes ocasiones he sostenido que, al menos hasta Hegel, el Estado era considerado como la culminación de la vida del hombre en sociedad. En la Restauración, el profundo desarrollo de la sociedad civil favoreció la formación de una concepción opuesta, conforme a la cual la verdadera historia de los hombres se desarrolla en la sociedad civil, que es aquella en la que se dan las relaciones económicas, mientras que el Estado no es más que un reflejo de estas relaciones destinado, acaso, a desaparecer un día u otro. En la sociedad civil, a diferencia de los que sucede en el estado de naturaleza de tipo hobbesiano, los hombres no aparecen aislados y, mucho menos, son libres e iguales. No son iguales ya que la división del trabajo ha dado origen a las clases sociales; no son libres porque la clase económicamente dominante es la misma que detenta el poder político. La igualdad y la libertad que el Estado liberal burgués ha asegurado es la igualdad puramente formal (la así llamada igualdad frente a la ley) y la libertad puramente formal (la libertad del ciudadano no es todavía la libertad del hombre, desde el momento en que el ciudadano también puede ser *formalmente* libre en una sociedad dividida en clases). El Estado liberal ha eliminado el despotismo político pero no ha eliminado el despotismo de la sociedad. Derrotado el despotismo político, se trata, ahora, de vencer la batalla contra el despotismo social. Es desde esta nueva perspec-

tiva, desde la que entran en escena las sociedades intermedias. A diferencia de lo que sucede en el estado de naturaleza, en la sociedad civil los hombres no están solos. Se relacionan, se asocian y disocian entre sí de mil maneras, forman sociedades, se organizan, se encuentran y chocan y entran en conflicto. En el modelo iusnaturalista, antes del Estado, que era él mismo la sociedad civil, no había más que individuos. En la filosofía política de la Restauración, en todas sus principales manifestaciones, el historicismo alemán, el positivismo francés y el utilitarismo inglés, antes del Estado hacen siempre su aparición la vida de los hombres en sociedad y todas las formaciones en que esta vida se desarrolla. Nace, así, la sociología, escondida hasta entonces tras el manto de la ciencia del Estado, y más aún que la sociología que no es más que un nombre, una etiqueta que cubre platos muy diferentes, un interés completamente nuevo por el estudio de los diferentes agregados del hombre en sociedades cada vez más complejas de las que el Estado no es más que una aspecto, erróneamente considerado exclusivo.

Es preciso seguir el rastro del descubrimiento de la sociedad, como lugar que subyace al Estado en el que el individuo desarrolla su personalidad y persigue sus intereses al margen del Estado e, incluso, contra el Estado, para identificar y seguir las corrientes que han puesto de relieve la importancia del hecho asociativo como momento intermedio entre el individuo y el Estado o, directamente, como momento en que está llamada a resolverse a largo plazo la antítesis entre individuo y Estado. De todas estas corrientes, creo que pueden identificarse especialmente tres que, principalmente y es ello lo que me importa antes que nada destacar, se corresponden con las tres principales ideologías que han inspirado los movimientos políticos desde el siglo pasado hasta hoy (o, por precaución, hasta ayer) y que han contribuido en mayor o menor medida a formar la textura ideológica de nuestra Constitución: el liberalismo democrático, el socialismo y el cristianismo social. No pretendo con ello colocarlas en el mismo plano. Existen importantes diferencias. Señalaré, al menos, dos: respecto a la naturaleza de los cuerpos intermedios, el societarismo democrático y el socialista privilegian a las asociaciones voluntarias, el societarismo católico, al menos en sus comienzos, las formas comunitarias tales como la familia y la parroquia; respecto a las relaciones entre cuerpos intermedios y Estado, el societarismo católico requiere del Estado una política de no injerencia, el democrático hace de los grupos un medio para la conquista del Estado, el socialista (y aquí me refiero, claro, al socialismo libertario) considera el fenómeno asociativo como una verda

deca alternativa, aunque a largo plazo, al Estado. Y, dado que suele denominarse al fenómeno complejo del «societarismo contra-estatalista» con el nombre de «pluralismo», siento la tentación de distinguir, imitando una célebre distinción, un pluralismo de los antiguos de un pluralismo de los modernos. Entiendo por pluralismo de los antiguos el que frente al Estado centralizador y nivelador retoma el viejo Estado de estamentos o de órdenes, que la Revolución francesa había dado por fenecido, y que la sociedad industrial, cada vez más dividida en clases antagónicas, había vuelto anacrónico. Tal fue, sin duda, la doctrina de los «cuerpos sociales» que Gierke desenterró del antiguo derecho alemán; y tal fue, también, en sus orígenes, en su remisión a las corporaciones medievales, la doctrina de las sociedades intermedias del cristianismo social. Por pluralismo de los modernos entiendo el que contra ese mismo Estado centralizador y sólo aparentemente nivelador (aunque, de hecho, profundamente inigualitario) se sirve de la forma más amplia y desprejuiciada de las conquistadas libertades civiles y, en especial, de la libertad de asociación, para difuminar el poder político y colocarlo más al alcance de todos. Aun así, debemos destacar que pese a las diferencias entre los diversos tipos de pluralismo, el descubrimiento de las sociedades intermedias, venga de donde venga, incluye siempre una cara dirigida contra el individuo y otra contra el Estado, supone siempre un esfuerzo por superar la antítesis o la identificación entre individuo y Estado, y por encontrar, si no una síntesis, sí una mediación entre los dos términos o, directamente, su superación.

El asociacionismo en la tradición socialista

En el siglo XVIII recibieron la denominación de «socialistas» quienes, frente al extremo e irreductible individualismo hobbesiano, basaban sus teorías de la sociedad y del Estado en la sociabilidad natural del hombre. Dicho término, empleado todavía en tal sentido en las lecciones de *Historia de la filosofía del derecho* de Stahl, estaba destinado a un extraordinario éxito. Ahora bien, pese a haber modificado profundamente su significado, conservó su primitiva connotación antiindividualista. A toda doctrina socialista (y han sido numerosísimas, incluso opuestas unas a otras) resulta siempre inherente la idea de la superioridad del hombre asociado frente al hombre aislado. Y, por otro lado, la idea del hombre aislado aparece siempre asociada a la ideología burguesa que idolatra al «*homo oeconomicus*», que prefiere, según una famosa expresión de Marx,

las «robinsonadas», y cree poder derivar del egoísmo de cada uno el bienestar de todos. ¿Cuál es —se pregunta el devoto discípulo de Saint-Simon en la exposición de la «doctrina»— el fin de la humanidad? El fin de la humanidad —responde— es la «asociación de todos los hombres en la superficie entera de la tierra y en todos los órdenes de sus relaciones recíprocas»[6]. En su desarrollo histórico, la humanidad ha pasado, pasa y pasará de la fase provisional del antagonismo a la fase definitiva de la asociación. Ni antagonismo ni asociación eran términos del lenguaje del maestro. Aunque sí había escrito (una cita entre miles):

> En el antiguo sistema, el pueblo quedaba encuadrado bajo sus mandos, en el sistema nuevo, aparece *fundido* con ellos. De los mandos militares se derivaban *órdenes*, de los mandos industriales una *directriz*. En el primer caso, el pueblo es *súbdito*, en el segundo es *asociado*. Tal es, en realidad, el carácter maravilloso de la sociedad industrial que todos aquellos que participan en ella son en realidad, colaboradores, todos asociados, desde el más sencillo peón, al más rico industrial o al ingeniero más ilustrado[7].

No antagonismo y asociación, sino caos y armonía son las dos palabras-clave de la visión del mundo de Charles Fourier. El caos es el resultado inevitable de la economía burguesa, basada en la competencia, en el desencadenamiento de los egoísmos, una suerte de guerra de todos contra todos que, en tiempos, los hombres habrían denominado «Estado fiero» y que, ahora, en cambio, denominan pomposa e hipócritamente, «civilidad». La armonía será el resultado de una nueva forma de concebir y organizar la vida social de los hombres, cuando hayan destruido lo que les divide y hayan descubierto lo que les une, es decir, los grandes principios de la asociación y de la atracción, y hayan creado las condiciones para poder vivir juntos en comunidades autosuficientes, donde florecerá el hombre nuevo, el hombre comunitario. Baste una cita: «El hombre es un ser hecho para la armonía y para cualquier tipo de asociación. Dios le ha dado en todos los tiempos inclinaciones adaptadas a los recursos y a los medios que ofrece el Estado societario»[8]. No es oportuno proseguir con una reseña que resultaría

6. Cf. *Doctrine de Saint-Simon. Exposition*, nueva ed. de C. Bouglé y H. Halévy, Marcel Rivière, Paris, 1924, p. 204.

7. C. H. de Saint-Simon, *L'organisateur* (1819-1820) (trad. it. en Íd., *Opere*, ed. de M. T. Pichetto, Utet, Torino, 1975, p. 499).

8. Ch. Fourier, *Théorie de l'Unité universelle*, en *Oeuvres Complètes*, t. V., Paris, ^{2}1861, reimpresión anastática, Anthropos, Paris, 1966, p. 65.

tanto excesivamente larga como excesivamente obvia sobre el estrechísimo nexo entre socialismo y asociacionismo (en Francia, como es sabido, en los últimos años de la Restauración se decía *association*, en lugar de *socialisme*), entendido siempre el asociacionismo desde la perspectiva de su anti-individualismo y antiestatalismo. No son ajenos a esta historia ni siquiera Marx y Engels, que fueron víctimas de la fascinación de los primeros socialistas, y que sin embargo quitándose de encima todo el peso de una larga tradición de socialismo utópico, llegaron a exaltar en la Comuna de París una suerte de prefiguración de un Estado que no es Estado puesto que encierra, *in nuce*, una nueva forma de convivencia, más societaria que estatal (el «autogobierno de los productores»). Ahora bien, no podemos por menos no hacer una referencia a Proudhon, que se convirtió en la verdadera fuente de inspiración para toda forma de socialismo libertario y pluralista, el antagonista casi obligado, siempre que se presenta la ocasión, del comunismo que degenera fatalmente en la mortificación de la sociedad y en la glorificación del Estado. Pese a sus diferentes fases y a sus contradicciones internas, el pensamiento de Proudhon viene caracterizado por la contraposición entre «constitución social» y «constitución política», entre espontaneidad y constricción, y por la apasionada reivindicación del primer término de la antítesis frente al segundo. He afirmado antes que la filosofía política del siglo XIX realizó una verdadera subversión de la tradicional relación entre sociedad y Estado. Proudhon es uno de los principales valedores de esta subversión:

> En el orden natural, el poder nace de la sociedad, es la resultante de todas las fuerzas particulares agrupadas para el trabajo, la defensa y la justicia. Según la concepción empírica que sugiere la alienación del poder, es la sociedad, por el contrario, la que nace del poder: aquél es su principio generador, su creador, su autor; el poder es superior a la sociedad, de manera que el príncipe, de mero agente de la república, como en realidad es, se convierte en en su soberano y, como el propio Dios, en su justiciero[9].

Frente a la sociedad organizada por el poder del Estado, Proudhon sitúa el secreto de la emancipación humana en la multiplicidad de las agrupaciones sociales, en las que el individuo participa según

9. P. J. Proudhon, *De la justice dans la Révolution et dans l'Église* (1858) (trad. it. parcial, *La giustizia nella rivoluzione e nella chiesa*, ed. de M. Albertini, Utet, Torino, 1968, p. 556).

sus propias aptitudes y según sus necesidades, unidas entre sí por un vínculo federal. Ya he hecho referencia antes a diferentes formas de pluralismo. Querría distinguir, todavía, un pluralismo integral de un pluralismo limitado, un pluralismo en sentido fuerte de un pluralismo en sentido débil, un pluralismo social de un pluralismo sólo económico, jurídico o cultural. El pluralismo proudhoniano es el pluralismo social en sentido fuerte, integral. Su idea de una sociedad organizada en grupos diferentes y no homogéneos reunidos por un vínculo de tipo federativo constituye el *ideal-límite* de cualquier concepción pluralista. Acaso resulte oportuno, aunque superfluo, recordar que Proudhon fue el principal inspirador de la teoría más radical de pluralismo social y jurídico —tan radical que parece más un lúcido ejercicio de inteligencia que una propuesta de reforma social— hasta ahora elaborada, la teoría del derecho social de Georges Gurvitch. Quizá menos superfluo resulte recordar que un jurista italiano, exiliado en Francia durante los años del fascismo, Silvio Trentin, por influencia directa y reconocida del pensamiento proudhoniano, elaboró dos proyectos de constitución, uno para Francia y otro para Italia, inspirados en el principio del pluralismo y del federalismo. En un ensayo, igualmente inédito hasta hace pocos años, escribía:

> Nadie puede dudar de que en el terreno de las puras concepciones teóricas la contribución de Proudhon a la lucha contra las tendencias centralizadoras del Estado nacional conserva todavía una importancia de primerísimo orden[10].

El asociacionismo en la tradición liberal-democrática

En *La democracia en América*, Tocqueville, investigando los orígenes y las motivaciones profundas de una sociedad democrática que surgía fatigosa y amenazadoramente en Europa, nos ha dejado una imagen del espíritu societario de la sociedad americana que el tiempo no ha conseguido desvanecer y que aun contestada o añorada (baste pensar en el popular libro de Charles Wright Mills sobre la elite del poder, un verdadero anti-Tocqueville) se convirtió en la fuente de inspiración de cualquier forma de pluralismo democrático: «Norteamérica —escribe— es el país del mundo donde se ha sacado mayor partido de la asociación, y donde se ha aplicado ese

10. S. Trentin, *Libérer et Fédérer* (1943) (trad. it. en *Federalismo e libertà. Scritti teorici 1935-1943*, ed. de N. Bobbio, Marsilio, Venezia, 1987, p. 297).

poderoso medio de acción a una mayor diversidad de situaciones». Y, poco después, precisa: «Independientemente de las asociaciones permanentes creadas por la ley bajo el nombre de comunas, ciudades y condados, hay una gran cantidad de otras más que no deben su existencia y su desarrollo sino a las voluntades individuales»[11]. En otro momento afirma:

> Las asociaciones políticas que existen en los Estados Unidos no forman más que una parte del cuadro inmenso que el conjunto de las asociaciones presenta en ese país. Los norteamericanos de todas las edades, de toda condición y del más variado ingenio, se unen constantemente y no sólo tienen asociaciones comerciales industriales en que todos forman parte, sino otras mil diferentes, religiosas, morales, graves, fútiles, muy generales y muy particulares. Los norteamericanos se asocian para dar fiestas, fundar seminarios, establecer albergues, levantar iglesias, distribuir libros, enviar misioneros a las antípodas y así crear hospitales, prisiones y escuelas. Si se trata, en fin, de sacar a la luz pública una verdad o de desplegar un sentimiento con el apoyo de un gran ejemplo, se asocian. Siempre que a la cabeza de una nueva empresa veáis en Francia al gobierno y en Inglaterra a un gran señor, en los Estados Unidos veréis, sin dudarlo, una asociación[12].

Sea verdadera o falsa esta descripción (Tocqueville poseía el talento de la exageración que hace destacar con más fuerza los contrastes), no es importante tanto por sí misma sino porque sirvió a Tocqueville para captar el nexo profundo entre asociacionismo y democracia. Y le bastó con unas pocas líneas para presentárnoslo de forma definitiva:

> El habitante de los Estados Unidos aprende desde su nacimiento que debe apoyarse sobre sí mismo para luchar contra los males y obstáculos de la vida; no arroja sobre la autoridad social sino una mirada desconfiada e inquieta, y no hace un llamamiento a su poder más que cuando no puede evitarlo.

Algunos ejemplos:

> El mismo espíritu se palpa en todos los actos de la vida social; surge un obstáculo en la vida pública, el paso está interrumpido y la

11. A. de Tocqueville, *De la Démocratie en Amérique* (1835-1840) [trad. cast. de J. P. Mayer *La democracia en América*, FCE, México, 1978, p. 206].
12. *Ibid.*, p. 473

circulación detenida; los vecinos se constituyen enseguida en cuerpo deliberante; de esa asamblea improvisada saldrá un poder ejecutivo que remediará el mal, antes de que la idea de una autoridad preexistente a la de los interesados se haya presentado en la imaginación de nadie[13].

La relación entre democracia y espíritu asociativo resulta incluso más evidente en la confrontación entre régimen democrático y régimen aristocrático:

En las sociedades aristocráticas, los hombres no necesitan unirse para obrar, porque se conservan fuertemente unidos. Cada ciudadano rico y poderoso forma allí como la cabeza de una asociación permanente y forzada, que se compone de los que dependen de él y hace concurrir a la ejecución de sus designios. En los pueblos democráticos, por el contrario, todos los ciudadanos son independientes y débiles; nada, casi, son por sí mismos y ninguno de ellos puede obligar a sus semejantes a prestar ayuda, de modo que caerían todos en la impotencia si no aprendiesen a ayudarse libremente[14].

No es necesario señalar en qué medida este libro extraordinario ha contribuido a hacer del pluralismo la ideología americana por excelencia. Ideología que permanece inmutable en lo esencial pese a las críticas en ocasiones despiadadas vertidas contra ella por parte de observadores exteriores e interiores. Baste con considerar que lo contrario del pluralismo es el totalitarismo, categoría que también, pese a ciertas inflexiones, sigue estando ampliamente en uso no sólo en la publicística sino también en la teoría y en la ciencia política. Con expresión más docta e ideológicamente menos comprometida, ciertos científicos políticos contemporáneos, entre los más conocidos y menos discutidos, hablan de «autonomía de los subsistemas». La mayor o menor autonomía de los subsistemas sirve para diferenciar los regímenes democráticos de los autoritarios y totalitarios.

El asociacionismo en la doctrina del cristianismo social

No sé si resulta oportuno hablar de «pluralismo» en referencia a las concepciones cristiano-sociales de las sociedades intermedias. En la acepción que dicho término adopta en las teorías liberal-democráticas e incluso en las socialistas libertarias, una sociedad pluralista es

13. *Ibid.*, p. 206.
14. *Ibid.*, pp. 473-474.

una sociedad conflictiva, una sociedad en la que la relación entre los diferentes grupos es más una relación de competencia que de recíproca colaboración. La teoría de la sociedad del cristianismo social es, al menos en sus orígenes, fundamentalmente una teoría orgánica en la que cada grupo social aparece colocado en un orden jerárquico, y en la que, por tanto, cada parte recibe su dignidad de la función que desarrolla, según su orden y grado, en el todo. De los dos modelos de sociedad en torno a los que los sociólogos polemizan, aquel en el que el momento positivo consiste en el conflicto y aquel en el que el momento positivo consiste en la integración, casi siempre prevalece en las teorías sociológicas de los escritores católicos el segundo. Los fundamentos de esta doctrina aparecen expuestos con particular sencillez y claridad en el *Codice sociale* de Malines, donde se lee que «la vida humana se desarrolla en un cierto número de sociedades», que son la sociedad familiar, la política, la Iglesia y las que persiguen fines particulares, además de la sociedad internacional[15]. En qué medida ha influido la doctrina cristiano-social en ciertos jóvenes estudiosos del partido de mayoría relativa en la orientación ideológica de nuestra Constitución es algo sobradamente sabido y también excesivamente reciente como para que sea preciso extenderse sobre el tema. Fue en la sesión del 9 de septiembre de 1946 de la primera sub-comisión para la redacción del proyecto de Constitución, en la que Giorgio La Pira habló, creo que por primera vez en una sede de esa solemnidad, de un «pluralismo jurídico», que conduce, afirmó, a un tipo de Estado que se corresponde tanto a las exigencias sociales de nuestro tiempo, como a la estructura orgánica del cuerpo social. El que este pluralismo fuese de tipo orgánico, es decir, que se refiriera a una sociedad de *status* y no de *contractus* (por emplear una terminología tan antigua como cómoda), quedaba confirmado por la frase inmediatamente posterior:

> El ideal que debe proponerse en una sociedad pluralista es, justamente, este ideal orgánico, en el que cada hombre cuenta con una función y un puesto en el cuerpo social, función y puesto que deberá definirse desde el así llamado Estado profesional, que fija la posición de todos en el cuerpo social[16].

15. *Codice sociale. Schema d'una sintesi sociale cattolica*, Edizioni «La civiltà cattolica», Roma, 1944.

16. *La Costituzione della Repubblica nei lavori preparatori della Assemblea Costituente*, Camera dei Deputati, Roma, 1971, reimpr., 1976, vol. VI, p. 317.

Coherente con esta concepción del pluralismo resultaba el uso del término «comunidad» y no el de «asociación» u otros semejantes para designar a las que más tarde el documento oficial denominaría, tras ciertas variaciones, «formaciones sociales», con una expresión que copiaba sin malicia una expresión del lenguaje marxiano, quizá entonces menos familiar. Tras un nutrido debate, en el que también intervino Togliatti, con su famosa frase sobre el recuerdo, que las doctas consideraciones de La Pira le habían evocado, de las clases de Filosofía del Derecho de la Universidad de Turín, Dossetti, insistiendo en el concepto de «pluralismo social, que debería resultar atractivo para las corrientes progresistas aquí representadas», presentó un orden del día que bien puede considerarse en su brevedad una *summula* de la doctrina destinada a hacer fortuna:

> La subcomisión, examinadas las posibles impostaciones sistemáticas de una declaración de derechos del hombre, excluida la que se inspira en una visión meramente individualista, y la que se inspira en una visión totalitaria..., considera que la única impostación verdaderamente conforme a las exigencias históricas a las que el nuevo estatuto de la Italia democrática debe conformarse es la que: *a*) reconozca la precedencia sustancial de la persona humana... respecto al Estado; *b*) reconozca, al mismo tiempo, la necesaria socialidad de todas las personas, destinadas a completarse y perfeccionarse respectivamente mediante una recíproca solidaridad económica y espiritual. Especialmente en las diferentes comunidades intermedias dispuestas siguiendo una natural gradualidad (comunidades familiares, territoriales, profesionales, religiosas, etc.) y, por tanto, en todo aquello para lo que no basten dichas comunidades, por el Estado; *c*) que afirme, pues, la existencia tanto de los derechos fundamentales de la persona como los derechos de la comunidad anteriores a toda concesión por parte del Estado[17].

Cuando en el debate en la Asamblea del 24 de marzo de 1947, en que se aprobó el artículo 6 del Proyecto que se convertiría en el artículo 2 del texto definitivo, el honorable Caldera propuso la eliminación del término «formación» por respeto al lenguaje técnico (poniendo de relieve que «formación» tiene también un significado militar) y su sustitución por «asociación», el honorable Moro sostuvo con razón desde el punto de vista de la doctrina, que la modificación no sería meramente formal e insistió, rechazando el término «asociación», en que se trataba de un concepto preciso[18]

17. *Ibid.*, vol. VI, pp. 323-324.
18. *Ibid.*, vol. I, p. 597

A espaldas de los constituyentes que hacían uso de este lenguaje se encontraba la tradición del movimiento político de los católicos nacido en Italia a finales de siglo. También ellos habrían podido decir, como afirmó Togliatti de los comunistas, que venían de lejos. Cualquiera que posea una cierta familiaridad con los textos de los dos escritores más populares del movimiento, Romolo Murri y Luigi Sturzo, sabrá perfectamente que siempre sostuvieron una batalla en dos frentes: teóricamente, contra el individualismo de origen ilustrado y contra el estatismo (el «Estado panteísta», fórmula del gusto de Sturzo) de origen romántico; políticamente, contra el liberalismo y contra el socialismo, buscando una tercera vía que partía del reconocimiento de la exuberante riqueza de la vida social y asociada entre el individuo-solo y el Estado-todo. Compartían con los socialistas la contraposición entre sociedad civil y Estado, y la defensa de la primera contra el segundo, pero se distinguían de ellos porque su visión de la sociedad fue siempre pertinazmente orgánica y tendencialmente armónica («armonía» siempre ha sido consigna de la literatura oficial y no oficial de la sociología católica). En un discurso de 1899, *Propositi di parte cattolica*, Murri, el primer Murri, el que siempre he tenido por más vivo y auténtico, el autor, para entendernos, de los escritos recogidos en el cuarto volumen de *Batallas de hoy*, escribía:

> En lugar del liberalismo decadente y frente al socialismo, que trata de recoger su herencia, rebrota con más fuerza con el resurgimiento católico el verdadero espíritu de las libertades populares, basadas en el derecho social cristiano, y que constituyen la base de nuestros programas democráticos, junto con el principio del reordenamiento social por profesiones, y de la participación efectiva del pueblo organizado en la vida pública[19].

En el ensayo *En torno al programa social de la democracia cristiana*, publicado en 1903, sobre «La reforma social» insistía:

> [...] los católicos encuentran en la propia esencia de su programa un límite insuperable a que la democracia de la que se han hecho promotores degenere en estériles luchas de clases y en tiránicas exorbitancias demagógicas. Su concepto de sociedad hace que permanezcan las diferencias y las subordinaciones de oficio y de pues-

19. R. Murri, *Propositi di parte cattolica (1899)*, en Íd., *Battaglie d'oggi. I. Il programma politico della democrazia cristiana (Nuova politica guelfa)*, Società Italiana Cattolica di Cultura Editrice, Roma, 1901, p. 133.

> to, no menos que el valor y el oficio de las aristocracias intelectuales y sociales[20].

De forma similar, Sturzo, en uno de sus primeros escritos más significativos, *La organización de clase y las uniones profesionales*, publicado en 1901 en la revista de Murri, *La cultura social*, habla de una concepción «orgánica de la sociedad» contra la «concepción *individualista igualitaria* de los principios del 89»[21]. En la conferencia filosófica, *La lucha social, ley de progreso* (1903), encuentra en la lucha de los individuos y de los grupos y Estados un elemento inmanente de la historia del hombre, si bien, al mismo tiempo, considera que la lucha se resuelve siempre en nuevos equilibrios en los que colaboran los diferentes organismos que forman la sociedad en su conjunto:

> Tales organismos, correspondientes a sus funciones, constituyen en sus relaciones concéntricas y armónicas, en sus finalidades naturales y coordinadas, el todo social. El equilibrio de los organismos entre sí y de los individuos que actúan en los organismos constituye el ideal al que se tiende para la consecución más adecuada del fin del individuo y de la sociedad[22].

En su «Llamada a los libres y a los fuertes» del 18 de enero de 1919, reclama un «Estado verdaderamente popular» que «respete los núcleos y los organismos naturales: la familia, las clases, los municipios». Finalmente, en sus obras políticas más maduras, *De la idea al hecho* (1920), *Populismo y fascismo* (1923), *Pensamiento antifascista* (1925), surge claramente el diseño de una democracia pluralista, aunque en su obra sociológica de 1935, *Ensayos de sociología*, centrada sobre la idea de la dualidad que se organiza en diarquía, rechaza el concepto de «pluralismo» del que sólo ve el significado negativo, es decir, el que coincide con el de sociedad disgregada. (Como cualquier término del lenguaje político, también «pluralismo» tiene un significado valorativo positivo y otro negativo.)

20. Íd., *Battaglie d'oggi IV. Democrazia cristiana italiana (1901 1904)*, ed. cit., 1904, p. 176.

21. L. Sturzo, *L'organizzazione di classe e le unioni professionali* (1901), en *Opera Omnia di Luigi Sturzo. Seconda serie. Saggi, discorsi, articoli*, vol. I, Zanichelli, Bologna, 1961, p. 146.

22. Íd., *La lotta sociale legge di progresso* (1903), en *Opera omnia*, cit., p. 48.

La crítica de los cuerpos intermedios desde el punto de vista de la unidad del Estado

La teoría de los cuerpos intermedios nace, como se ha dicho, con un contenido positivo y otro negativo. En nuestra Constitución fue recibido con el positivo. Nuestros constituyentes, recordando la antigua sabiduría platónica, conforme a la cual toda Constitución está destinada a degenerar en su contrario, y perfectamente conscientes del hecho de que la primera Constitución del Estado italiano había sufrido tal suerte (el propio Platón había descrito admirablemente la inevitable corrupción de un régimen de democracia licenciosa en tiranía), se preocuparon por encontrar la fórmula ideal de una Constitución incorruptible, a prueba de despotismo, por lo que echaron mano de todos los expedientes que, en cada momento, la historia de las más diferentes constituciones había demostrado como idóneos para impedir la degeneración de un Estado libre en uno despótico. Uno de estos expedientes fue siempre la multiplicidad de las mediaciones que hacía más complejo, variado y rico el tejido social y menos sencilla la formación de un poder totalizante. Prueba de lo cual era el hecho de que ningún déspota, como había demostrado con su amplio análisis del despotismo Montesquieu, hubiera tolerado cuerpos extraños entre sí y sus súbditos, o los habría sofocado al nacer. La obra de Gaetano Salvemini, *Sotto la scure del fascismo*, escrita en 1936, comienza significativamente con estas palabras:

> Durante el medio siglo en el que en Italia hubo un gobierno libre, surgieron asociaciones de todo tipo: círculos políticos, religiosos, filantrópicos, deportivos, educativos, recreativos; sociedades de ayuda mutua; cooperativas de consumo y de productores, cooperativas municipales; ligas de oficios; asociaciones de industriales, propietarios inmobiliarios; banqueros, profesionales; funcionarios de las administraciones públicas; sacerdotes; maestros; estudiantes; asociaciones de supervivientes; inválidos de guerra, etc. Algunas de estas asociaciones estaban agrupadas en organismos nacionales, otras carecían de vínculos, pero todas ellas vivían en libre competencia entre ellas bajo la égida de las más variadas etiquetas políticas y religiosas... Hoy, Mussolini y los fascistas pueden decir como el Sganarello de Molière: «Nous avons changé tout cela»[23]

23. G. *Salvemini, Sotto la scure del fascismo* (1936), en *Opere di Gaetano Salvemini VI. Scritti sul fascismo*, vol. III, Feltrinelli, Milano, 1974, p. 11.

Nuestra Constitución sigue en pie, pese a la incuria con que fuera custodiada durante muchos años, pese a las propuestas de restauradores, decoradores, demoledores y, perdón por la palabra, de «reestructuradores». La sociedad que subyace a la misma se ha vuelto, entre tanto, mucho más compleja, compuesta y agitada. No es extraño que de tanto ir el cántaro a la fuente... Esto es lo que ha sucedido: bajo el nombre cándido, aburrido de «formaciones sociales» se esconden ahora organizaciones poderosas, cada vez más poderosas, invasoras, cada vez más invasoras, verdaderos grupos de poder que, en lugar de resistir contra el poder del Estado, lo someten, son ellos mismos el Estado y, en lugar de proteger al individuo, lo cargan con nuevas cadenas. La crítica a los cuerpos intermedios puede realizarse desde dos puntos de vista que, por otra parte, son los puntos de vista desde los que se suelen juzgar las instituciones: el punto de vista de la unidad del Estado y el de la libertad del individuo. Ambos puntos de vista resultan, por otra parte, complementarios. En cuanto doctrina que combate la misma batalla en dos frentes, el del estatalismo y el del individualismo, es natural que, a su vez, sea combatida en dos frentes, por parte del Estado, cuyo punto fuerte es la unidad, y por parte del individuo, cuyo punto de fuerza es la libertad. Desde que Rousseau pronunció su condena de las sociedades parciales como reos de impedir la formación de la voluntad general, los críticos de los cuerpos intermedios nunca han cesado de hacer escuchar sus lamentaciones. El fenómeno, que juzgado positivamente se denomina pluralismo (y no puede existir democracia sin pluralismo), juzgado negativamente se denomina neofeudalismo (y ya se sabe, o debería saberse, que el feudalismo antiguo, el verdadero feudalismo, no tenía relación alguna con la democracia), es decir, la falta de un verdadero centro de poder, disgregación de la trabazón social en mil centros de poder en un aparente orden jerárquico, aunque, en realidad, en continua lucha entre sí y con el poder central, prevalencia de los intereses particulares o sectoriales o corporativos sobre el interés general, de las tendencias centrífugas sobre las centrípetas, el estado efectivo de privilegio de los grupos más fuertes o más afortunados o más corruptos contra el ideal de la igualdad, la fractura del cuerpo social en lugar de su benéfica desarticulación, etc. Ya he recordado la liquidación efectuada por el fascismo de las asociaciones libres. Pero no creo que sea inútil recordar lo que temían y profetizaban antes de la llegada del fascismo algunos de nuestros principales estudiosos de los asuntos políticos y sociales, conservadores, ciertamente, pero no fascistas. Entre 1920 y 1921, Pareto

escribió una serie de artículos en la *Rivista di Milano* y en *Il Resto del Carlino*, posteriormente recogidos en el libro *Transformación de la democracia* (1921)[24] para denunciar el fenómeno que denominó el «desmoronamiento del Estado», debido al creciente poder de los sindicatos que, acogiendo bajo su bandera a todos los descontentos, minaban el poder del Estado o, más exactamente, de la clase dirigente, la así llamada «plutocracia demagógica». Y lo comparó con el fenómeno de disolución de la autoridad central que se produjo con la llegada de la sociedad feudal. En la larga y amarguísima conclusión añadida a la segunda edición de los *Elementos de ciencia política* (1923), Gaetano Mosca acuñó la frase sobre el «peligro sindicalista», comentando: «Lo que habitualmente suele denominarse sindicalismo, se ha convertido en los modernos Estados en un peligro acaso más grave que el que representó para los Estados medievales el feudalismo»[25]. No encontraba otra solución que la restauración del poder central, rechazando explícitamente la constitucionalización del sindicalismo mediante la institución de la representación de intereses, que consideraba una «nueva soberanía intermedia», como la que en la Edad Media tenía el barón entre el vasallo y el rey, considerando peor el remedio que la enfermedad. No es preciso añadir que las críticas dirigidas al sindicalismo en los años de la gran crisis anterior al fascismo se repitieron, apenas se recuperó la democracia italiana, en torno a los años cincuenta con relación a los partidos, y que se han repetido después frente a los sindicatos. Y con el lamento por el debilitamiento del poder del Estado renace la metáfora (puesto que no se trata más que de una metáfora) de la nueva Edad Media.

La crítica de los cuerpos intermedios desde el punto de vista de la libertad del individuo

En la cara que mira al individuo, el aspecto negativo de las formaciones sociales se revela en la tendencia ínsita en toda asociación a la creciente rigidez de sus estructuras al tiempo que aumenta el número de sus miembros, se extiende el radio de sus actividades y aumenta su poder. Desde que Roberto Michels enunciara la «ley de hierro de las oligarquías», mucha agua ha pasado bajo los puentes del estu-

24. Puede verse, ahora, en V. Pareto, *Scritti sociologici*, ed. de G. Busino, Utet, Torino, 1966, pp. 931-1.074.

25. G. Mosca, *Scritti politici*, ed. de G. Sola, Utet, Torino, 1982, vol. II, *Elementi di scienza politica*, p. 1.101.

dio de las grandes organizaciones en el que convergen sociólogos, juristas, economistas y politólogos. Ahora bien, el principio de la formación de grupos de poder restringidos que se renuevan por cooptación, de su renuencia al recambio, de su tendencia a servirse de la base más que a servirla, ha permanecido firme. Es más, con el paso del tiempo, se han producido nuevas confirmaciones. Una sociedad que es, en su fachada, pluralista, corre el riesgo de transformarse en cualquier momento, tras su *fachada*, en una sociedad policrática, es decir, con varios centros de poder, cada uno de los cuales hace valer sus propias pretensiones sobre sus miembros. El individuo que ha creído liberarse de una vez para siempre del Estado patrón se convierte en una sociedad policrática en siervo de muchos señores. Las leyes que lo protegen o que al menos nacieron para protegerlo contra los abusos del poder del monarca de ayer ¿conseguirán defenderlo con la misma eficacia contra los poliarcas de hoy? Si tuviera que resumir con una fórmula cuál es el contenido de la relación política, lo haría del siguiente modo: «Protección a cambio de obediencia» (de hecho, la crisis de esta relación nace cuando un poder pretende obediencia y no está en condiciones de otorgar protección a cambio) o, con palabras *más drásticas*, según la fórmula del *Leviatán* hobbesiano: «Salvo tu vida que, en el estado de naturaleza, siempre estará en peligro pero tendrás que convertirte en mi esclavo». Cambian los nombres de los dos sujetos de la relación: patrón-esclavo, señor-cliente, barón-vasallo, rey-súbdito, Estado-ciudadano, pero no cambia el contenido. Sólo Rousseau creyó haber encontrado la fórmula conforme a la cual cada uno, uniéndose a los demás, fuese «más libre que antes» y, por tanto, para que un mismo individuo fuese al tiempo libre y ciudadano. Mas que Dios nos libre y proteja de un Estado en el que, entre otras obligaciones, tengamos también... la de ser libres. Si tal es el contenido de la relación política, ésta se manifiesta allí donde se forman centros de poder con la suficiente fuerza como para poder asegurar a sus súbditos una protección de algún tipo mediante la participación mayor o menor —y, también ésta cuenta con sus contrapartidas— en los bienes sociales. *Resulta ingenuo* pensar que no exista en las sociedades complejas de hoy más centro de poder que el Estado en el sentido tradicional de la palabra. Sin embargo, cuando se invoca la libertad, en el doble sentido de libertad negativa y de libertad positiva, se piensa siempre y solamente en el Estado, en la libertad frente al Estado o dentro del Estado. Ciertamente, la clase burguesa, ya emancipada cultural y económicamente, dio su gran batalla por la libertad, principalmente contra el Estado; y resolvió su problema de libertad, especialmente, con la

formación de un nuevo tipo de Estado: el Estado representativo. Pero nadie puede hoy cerrar los ojos frente al hecho de que surgen problemas de libertad negativa y positiva también en relación con centros de poder que no son el Estado; de que existen problemas, hoy, de libertad que se plantean a un nivel más profundo, el de la sociedad civil. De nada sirve que el individuo sea libre en el Estado, si después no es libre en la sociedad. De nada sirve que el Estado sea constitucional, si la sociedad que lo sustenta es despótica. De nada, que el individuo sea libre políticamente, si después no es libre socialmente. Más allá de la falta de libertad como sujeción al poder del príncipe, existe una falta de libertad más profunda, casi diría que más objetiva y, por tanto, también más difícil de percibir y menos sencilla de extirpar: la libertad como sumisión al aparato productivo y a las grandes organizaciones del consenso y del disenso que la sociedad de masas inevitablemente genera en su interior. El problema actual de la libertad no puede ya quedar restringido al problema de la libertad frente al Estado o en el Estado, sino que se refiere a la propia organización de toda la sociedad civil, que afecta no al ciudadano en cuanto tal, es decir, al hombre público, sino al hombre completo, en cuanto ser social. En esta dirección se han levantado muchas voces que han encontrado un eco inmediato, rápido y amplísimo, sobre todo entre los jóvenes, cuya fuerza reside en vivir la utopía como realidad (y cuya debilidad reside en convertirse en adultos, y en perder las ilusiones). El sentido de estas voces puede resumirse en la fórmula: «No del Estado despótico al Estado liberal, sino del Estado liberal a la sociedad liberada». Sería inútil ignorar que la amenaza a la libertad individual y de los grupos proviene, hoy, más que del Estado en el sentido tradicional de la palabra, de esa «inevitable administración económica de la tierra» de la que hablaba Nietzsche, a la que se otorga el nombre de sociedad tecnocrática pero a la que resultaría más adecuado denominar tecno-burocrática. Una cosa está clara, si en una sociedad administrada surge un problema de libertad, éste se produce no dentro del sistema político sino del sistema social en su conjunto. Las libertades de las que se ve privado el hombre en la hipotética sociedad administrada tecnocráticamente, no son las libertades civiles o políticas, sino la libertad humana en el sentido más amplio de la palabra, la libertad de desarrollar todos los recursos de su naturaleza. Lo que caracteriza a esta sociedad (afortunadamente tan sólo hipotética) no es el hombre esclavo, el hombre siervo de la gleba, el hombre súbdito, sino el no-hombre, el hombre reducido a autómata, a engranaje de una gran máquina de la que no conoce el funcionamiento ni el fin. Por prime-

ra vez, quienes dirigen su vista hacia el futuro, hablan no de un proceso de esclavizamiento o de proletarización, sino más generalmente de deshumanización. En el universo tecno-burocrático, considerado como el estadio-límite de una tendencia, la falta de libertad se presenta en el nivel ideológico como conformismo de masa; en el nivel económico como mercantilización del trabajo humano, incluido el intelectual; en el nivel político, como exclusión de cualquier forma de participación en la dirección de la sociedad. Ahora bien, a diferencia de cualquiera de las sociedades que hasta ahora han existido, esta falta se experimentaría no como una privación, sino como la satisfacción de una necesidad, la necesidad de no ser libres.

No soy tan pesimista. En la historia nunca se han realizado los sueños de los utopistas, pero tengo razones para creer que tampoco se realizarán las pesadillas de los utopistas al revés. Los pueblos que han tocado el fondo de la abyección han sabido renacer. Se trata de la historia de ayer. Pero si miramos a nuestro alrededor en el mundo, se trata de la historia de hoy. No hay razón para que no deba ser la historia de mañana. La historia de la libertad avanza junto a la historia de la privación de la libertad. No hay ni una libertad perdida para siempre, ni una libertad conquistada para siempre. La historia es una trama dramática de libertad y opresión, de nuevas libertades que hacen frente a nuevas opresiones, de viejas opresiones abatidas, de nuevas libertades encontradas, de nuevas opresiones impuestas y de viejas libertades perdidas. No soy pesimista. Ni me creo profeta. Prefiero la participación en un trabajo común de clarificación, de crítica, de propuesta. Un trabajo que no es propio ni del pesimista que rehúye la acción, ni del profeta que conoce anticipadamente el resultado.

[Traducción de Antonio de Cabo y Gerardo Pisarello]

II. LA *IDEOLOGÍA* DEL HOMBRE NUEVO Y LA UTOPÍA DEL *REVÉS*

La ideología del hombre nuevo [1978]

La diferencia fundamental entre el religioso y el revolucionario consiste en que el primero pretende la renovación de la sociedad mediante la renovación del hombre, mientras que el segundo pretende la renovación del hombre mediante la renovación de la socie-

dad. Se trata de dos formas diferentes de concebir la «transformación». Ambas parten de la misma exigencia de transformación radical y, en este sentido, resultan comparables. (No tendría sentido contraponer una concepción religiosa de la historia con una concepción pragmática, o una concepción revolucionaria a una escéptica o fatalista, puesto que resultan inconmensurables.) El revolucionario y el religioso resultan comparables ya que ambos experimentan una profunda insatisfacción frente al mundo y creen firmemente que puede existir, próximo o lejano, inmediato o futuro, aquí o en otro lugar, un mundo diferente en el que los hombres vivirán como hermanos, libres e iguales. *Liberté, égalité, fraternité* constituye un ideal tanto religioso como revolucionario. Puede afirmarse, en síntesis, que tanto el religioso como el revolucionario tienen en común la aspiración por el «hombre nuevo» y la firme confianza en su realización. El tema del hombre nuevo es un tema que sirve para distinguir al revolucionario del reformista, del gradualista y, con mayor razón, del conservador que posee una concepción estática, repetitiva y, por ello, trágica de la historia. El tema del hombre nuevo es un tema religioso por excelencia y el tema por cuya presencia se suele decir, con razón, que una concepción revolucionaria de la historia es la prolongación de una religiosa (prolongación o distorsión, según el punto de vista). El hombre nuevo, el «nuevo Adán», es decir, el final de una corrupción, de una decadencia, de una degeneración de milenios, implica un segundo nacimiento, un «renacimiento». No es posible separar la idea de revolución de la del renacimiento. Ahora bien, el revolucionario —y ésta es su profunda diferencia— ha aprendido o cree haber aprendido la lección de la historia de que pese a los largos siglos de prédica religiosa, especialmente del cristianismo, religión dominante si no directamente exclusiva en los países en los que nació la idea de la revolución, no ha nacido el hombre nuevo. Es más, en esta última fase de su historia —última antes de su gran transformación—, la fase de la grandeza y decadencia de la burguesía, que ha dado origen a la sociedad capitalista y al imperialismo como producto natural, el hombre que la caracteriza, el burgués, ha desarrollado hasta el límite de sus más destructivas consecuencias todas las facultades antitéticas a las del cristiano (por lo que la prédica antiburguesa de las iglesias cristianas ha caminado siempre al mismo ritmo que la crítica política del orador comunista, socialista o anarquista, y, con frecuencia, desde el púlpito y desde la tribuna se ha pronunciado la misma condena): el egoísmo, la codicia del dinero, el desprecio al débil, la insaciable sed de dominio de los bienes de este

mundo, la falta de escrúpulos en la lucha cuando el objeto de la disputa es el propio interés, la elevación de la riqueza a símbolo de grandeza y a prueba de virtud, el espíritu de agresividad exaltado como fuerza viril, la templanza, la misericordia o la compasión, virtudes cristianas por excelencia, ridiculizadas como expresiones de debilidad o peor aún de vileza, etc. (Inútil sería insistir en esta antítesis que muchos de nosotros, educados a un tiempo en la ética cristiana y en la ética burguesa, hemos vivido y aceptado inconscientemente sin aparentes problemas hasta la edad de las grandes decisiones.) Si el hombre nuevo no ha nacido, sino que continúa renaciendo el hombre viejo y la violencia del conquistador que se prolonga en la astucia del mercader, sigue dominando el mundo entero, ello quiere decir que las prédicas morales no bastan. Es preciso transformar las relaciones sociales que hacen posible la perpetuación del viejo Adán. El revolucionario nace cuando en la crítica de la sociedad se abre paso la convicción de que la humanidad puede salvarse, esta salvación sólo puede provenir de la transformación del hombre, y la transformación del hombre sólo puede derivarse de la transformación de la sociedad. Dado que una concepción de este tipo, tal como fue elaborada por el gran padre de todas las revoluciones contemporáneas, reposa sobre la convicción de que el elemento espiritual se deriva, incluso aparece condicionado, por el elemento material, suele contraponerse la concepción materialista del revolucionario a la espiritualista o idealista (aunque en una acepción no del todo correcta) del hombre religioso. No he olvidado la primera vez que leí la perentoria afirmación de Lenin: *Idealismus ist Pfaffentum* («El idealismo es cosa de curas»). Una afirmación que ha conocido infinitas repeticiones conscientes e inconscientes y que proviniendo del mayor dirigente revolucionario de la historia (del primer artífice de una revolución finalmente victoriosa) puede tomarse como elemento de discriminación entre la ruta equivocada que la humanidad ha seguido hasta ahora empezando desde arriba en lugar de desde abajo, y la única que justa que es la que empieza desde abajo, es decir, con la transformación de las relaciones materiales antes que con la reforma interior.

Es demasiado pronto para decidir si la razón está de parte del revolucionario. Si es cierto que el tribunal de la historia es la historia *universal*, es preciso dar tiempo al tiempo. Fueron necesarios siglos para hacer nacer la sospecha de que la vía tradicional estaba destinada al fracaso. Conseguía convertir a individuos aislados pero no a la humanidad en su conjunto que continuaba perpetuándose en el dolor, el sufrimiento, el abuso del fuerte sobre el débil, la

opresión, la desigualdad, en una guerra permanente en la que los vencedores de ayer serían los vencidos de mañana, pese a los numerosos ejemplos de sublime nobleza, piedad, caridad y pasión por la justicia. Ciertamente, el ejemplo que tenemos a la vista, el universo soviético, no es como para infundir mucha confianza en la verdad de la transformación. Pero independientemente del juicio sobre los efectos de lo que se podría denominar, parodiando una fórmula del lenguaje político actual, vía revolucionaria al hombre nuevo, un juicio que podría resultar, repito, prematuro, debo confesar mis dudas. No pretendo sustituir a la historia universal, cuya sentencia está por venir (naturalmente, para quien crea en ella), pero algo hemos aprendido de la historia pasada y presente y podemos plantear ciertas reflexiones o, cuando menos, ciertas conjeturas.

La teoría revolucionaria, reducida a su núcleo esencial, reposa sobre la convicción de que el *mal* de la historia se deriva de una causa específica y exclusiva: la sucesión de los modos de producción material que ha perpetuado, aunque en diferentes grados y con diferente intensidad, la división de la humanidad en clases enfrentadas. No pretendo sostener que la afirmación según la cual el mal de la historia depende de la maldad del hombre que, a su vez, se derivaría de una culpa originaria, nunca totalmente expiada ni expiable, resulte una explicación más convincente. Es más, creo que la teoría materialista de la historia, en la medida en que reemplaza una explicación mítica con una explicación derivada de la observación de los hechos, resulta metodológicamente más correcta y debe ser tomada seriamente en consideración y criticada, si es que hay que criticarla, con el mismo método. Pero creo también que padece el mismo error de la concepción que combate, es decir, la *reductio ad unum* de las causas de la perversión histórica. No pretendo añadir nada a lo que se ha dicho y repetido miles de veces (aunque *repetita iuvant*). Si por lucha de clases se entiende la lucha entre la clase dominante y la clase dominada, es preciso reconocer que el teatro de la historia presenta muchos otros protagonistas y, con frecuencia, mucho más terribles, como son las clases dominantes en lucha entre sí, de cuyo dominio las clases dominadas han sido siempre el instrumento pasivo o las víctimas inocentes (la tesis hoy en boga de que son las masas las que hacen la historia constituye una de las más macabras invenciones de la izquierda doctrinaria que ofrece ideología presentándola como ciencia). Tengo la impresión de que la supervaloración de la lucha de clases como motor de la historia en tiempos de Marx dependía de estas dos razones: la cercanía de la Revolución francesa que los propios historiadores

burgueses habían interpretado como una lucha de clases, y la duradera ejemplaridad de la historia romana (de Maquiavelo a Vico y a Montesquieu) en la que fuera tan importante la lucha secular entre patricios y plebeyos. (Pero no menos lo era la igualmente secular lucha entre Roma y Cartago.) Me limito a observar que la *reductio ad unum* resulta extraordinariamente útil al revolucionario. Es más, una concepción revolucionaria de la sociedad sólo puede basarse en una interpretación extremadamente simplificada de la historia. El revolucionario tiene que pensar que ha encontrado la llave que abre todas las puertas. Ahora bien, primero tiene que presuponer que todas las puertas tienen la misma cerradura. De otro modo, ¿cómo podría abrirlas? Y, si no consigue abrirlas todas, ¿en qué termina la revolución? Ahora bien, es justamente este nexo entre milagro revolucionario e interpretación reductiva de la historia el que no puede dejar de suscitar ciertas sospechas sobre lo genuino, objetivo y verídico de esta última.

La fascinación de la historia revolucionaria reside en su simplicidad. Hasta ahora, la historia humana era una historia de lágrimas y de sangre. La inmensa mayoría de los hombres han vivido en la indigencia, han sufrido la opresión y el hambre. Cada paso de una fase a otra del desarrollo histórico, cada «transición» se ha producido a través de la violencia (sí, indudablemente es cierto que la violencia ha sido la partera de toda nueva sociedad). Pero, hasta ahora, siempre se había creído, o se había hecho interesadamente creer, que todo dependía de la voluntad inescrutable e inmodificable de un dios ignoto, o de la naturaleza, escrutable, sí, pero igualmente inmodificable, del animal hombre. Pues, no. El «mal» de la historia es el efecto de los modos de producción que se han sucedido hasta el presente, desde que el hombre abandonó el regazo de la naturaleza. Ejemplo de ellas, la forma de producción capitalista que ha multiplicado, agigantado y agudizado las razones de conflicto pero que, por suerte, ha sembrado las bases para su superación. Eliminémosla y, de esta forma, habremos conseguido el paso, la «transición» del reino de la necesidad al reino de la libertad. No se diga que estoy haciendo una caricatura del marxismo. Sé distinguir *El Manifiesto*, que es un texto de propaganda política, de la crítica de la economía política. Ahora bien, el núcleo del pensamiento revolucionario en la medida en que se contrapone al pensamiento religioso radica justamente aquí, en la idea de que el «mal» se deriva no de Dios, ni de la naturaleza, sino únicamente de la historia y, dado que la historia la hace el hombre, resulta eliminable con una *reforma radical* de las instituciones que el hombre se ha dado hasta

este momento para regular su vida en común. La primera entre ellas, la propiedad individual considerada la fuente principal de la corrupción, de la guerra de todos contra todos. En definitiva, como había afirmado perentoriamente el gran escritor revolucionario, de la «desigualdad entre los hombres». Ahora bien, Rousseau era un pensador al tiempo revolucionario y religioso, que buscaba simultáneamente la reforma de las instituciones mediante el *contrato social*, y la del hombre, mediante el *Emilio*. Que el núcleo original del pensamiento revolucionario contrapuesto al pensamiento religioso radica en la interpretación social e institucional del mal, conforme a la cual no es cierto que las instituciones sean perversas porque el hombre es malvado (o, al menos, la mayor parte de los hombres son malvados), sino que el hombre es malvado (o, al menos, la mayor parte de los hombres son malvados) porque las instituciones son perversas, me parece demostrado por la fe absoluta de todo revolucionario (si no fuera absoluta, ¿qué tipo de revolucionario sería?) en la radicalidad de la transformación histórica mediante la supresión de ese conjunto de instituciones que constituyen el sistema capitalista, y en su substitución por otro sistema.

¿Cómo no ser sensible a la fascinación de la simplicidad, especialmente cuando una teoría debe servir para la acción? Ahora bien, ¿la historia humana es realmente tan simple? La historia ha sido hasta hoy el resultado de los vicios y virtudes de los hombres o, cuando menos, de aquellos hábitos que los moralistas llaman vicios y virtudes. Pero resultaría un error imperdonable pensar que las conquistas cuyos beneficios disfrutamos se derivan de las virtudes y las derrotas de las que sufrimos los perjuicios de los vicios. Desafortunadamente para quien trate de desenredar esta maraña, las cosas son algo más complicadas. Tan complicadas que, normalmente, el historiador renuncia a hacer de moralista, y el moralista no pretende explicar la historia. Las vicisitudes de la historia humana siempre han sometido a una dura prueba a quien pretende dárselas de moralista. Efectivamente, con demasiada frecuencia cuando se pretende dar un juicio moral sobre las vicisitudes históricas, el juicio que se ofrece sobre las causas resulta diametralmente opuesto al que se ofrece sobre los efectos. Nada más repugnante éticamente que las empresas de los «conquistadores»[1]. Ahora bien, ¿el descubrimiento y la conquista del nuevo mundo no está en la base de la civilización de la que somos beneficiarios y que no

1. [En castellano en el original.]

permitiríamos poner íntegramente en discusión? O, ¡qué diferencia entre las recriminaciones sobre la barbarie de las legiones imperiales (las causas) y la exaltación de la civilización que llevaron a las regiones conquistadas (los efectos)! Los ejemplos podrían multiplicarse. La Primera Guerra Mundial fue una tremenda carnicería. Pero ¿de qué otra forma podrían haberse liberado naciones como la polaca o la bohemia de siglos de opresión? y ¿cómo habría podido una poderosa revolución liberar a un gran pueblo de la opresión de una secular autocracia? ¿Y es que acaso de la Segunda Guerra Mundial, carnicería aún más horrenda, no se ha derivado el proceso de descolonización que marca una etapa decisiva de la historia entendida como historia de la libertad, como la entendía Hegel y, tras sus huellas, nuestro Croce? Por tanto, incluso acciones éticamente malas generan efectos éticamente buenos. Ahora bien, según la opinión más difundida, también es cierta la afirmación opuesta: acciones éticamente buenas generan efectos éticamente malos. Tratemos de planteamos la siguiente pregunta: si el cristianismo hubiera tenido éxito en su intento de convertir a todos los hombres a la moral del Evangelio y de hacer surgir el hombre nuevo, según el Sermón de la Montaña, templado, humilde, no violento, la historia humana habría sido diferente (tan diferente que no resultaría imaginable, como, por otra parte, es inimaginable el reino de la libertad con el que sueñan los revolucionarios), pero ¿habría sido mejor? ¿Quién proporciona el pan, y junto al pan el resto de bienes de esta tierra de los que estamos ávidos, y a los que no estamos dispuestos a renunciar y que, es más, querríamos sin ser revolucionarios hacer disfrutar a todos, en un mundo en el que se invita al hombre a imitar a los pájaros que reciben su alimento del cielo? ¿Este *mundo de naciones* —por emplear la expresión de un filósofo como Vico que nos ha entregado una de las reflexiones más altas y poéticamente sublimes sobre la barbarie heroica que hace nacer las naciones civiles y el exceso de civilidad (la «barbarie de la reflexión») que conduce a estas mismas naciones a una nueva barbarie— no es también el resultado de temerarios, de hombres sin escrúpulos, ávidos de riqueza y poder, de quienes desprecian no los bienes terrestres sino los fulminantes rayos del cielo? ¿Y qué otra cosa expresa la máxima de sabiduría popular de que del mal nace el bien (o el proverbio «no hay mal que por bien no venga») más que la convicción obscura pero segura de que el mal y el bien están tan entrelazados que no pueden separarse el uno del otro con un corte limpio, una forma ingenua, si se quiere, pero eficaz de justificar la absolución, a la que no podemos renunciar si queremos

vivir en paz, de tantas fechorías? No querría parecer irreverente, pero ¿qué otra cosa es la maravillosa filosofía de la historia de Hegel, que comienza con la solemne declaración de que pese a todo «la razón gobierna el mundo», más que un largo, tormentoso e inspirado comentario de dicha máxima?

> El verdadero bien, la divina razón universal, es también el poder de realizarse a sí mismo. Este bien, esta razón, en su representación más concreta es Dios. Lo que llamamos Dios es el bien, no meramente como una idea en general, sino como una evidencia. La evidencia filosófica es que sobre el poder del bien de Dios no hay ningún poder que le impida imponerse; es que Dios tiene razón siempre; es que la historia universal representa el plan de la Providencia. Dios gobierna el mundo; el contenido de su gobierno, la realización de su plan, es la historia universal, que se basa en el supuesto de que el ideal se realiza y de que sólo aquello que es conforme a la idea tiene realidad. Ante la pura luz de esta idea divina, que no es un mero ideal, desaparece la ilusión de que el mundo sea una loca e insensata cadena de sucesos[2].

No pretendo extraer conclusión alguna de estas observaciones. Que la razón gobierne el mundo y que sea tan astuta que haga parecer lo contrario y revele sus obscuros designios sólo a ciertos sabios es una de esas afirmaciones acerca de las que no estaría dispuesto a poner la mano en el fuego. Ni siquiera estoy dispuesto a realizar una modesta apuesta. Es más, si me viera obligado a apostar, preferiría apostar por la tesis contraria. Ahora bien, ¿existen otras explicaciones no digo que más satisfactorias uno, como deberían ser las explicaciones, más verdaderas? ¿No sería, en el fondo, más racional que del mal naciese el bien y del bien el mal? De todos modos, la historia ha sido hasta hoy, en el bien y en el mal, el resultado de los hombres tal como siempre han sido, y el que se hayan tenido que idear interpretaciones fantasiosas y aparentemente contradictorias o puramente verbales como la inescrutabilidad de la Providencia, la astucia de la razón, la heterogeneidad de los fines, depende justamente de la convicción, resultado de la más elemental experiencia, de que el movimiento histórico en su conjunto no puede juzgarse con el mismo patrón con el que se juzgan las acciones de los individuos. Para decirlo con brevedad, las acciones de los individuos suelen juzgarse con base en los principios, es decir, en

2 G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia* [trad. cast. de J. Gaos, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1989, p. 78].

algo que existe antes; el movimiento histórico en su conjunto, a partir de los resultados, es decir, de algo que se produce después. Las acciones éticamente abominables de Stalin según los principios reciben un juicio diferente por parte de quien mira los resultados. Mientras el resultado más importante el cual se juzgaba la política del dictador soviético era la victoria en la Segunda Guerra Mundial, el juicio ético pasó siempre a un segundo plano, incluso de parte de sus adversarios. El juicio se ha vuelto más negativo conforme, apagado el entusiasmo de la victoria, el resultado a partir del cual se le juzga hoy normalmente, incluso de parte de nuestros adversarios es, permítaseme la expresión, la «destrucción del socialismo en un solo país».

No extraigo conclusión alguna sobre el sentido de la historia que, no siento vergüenza en declararlo, ignoro cuál es. Tan sólo tengo la obscura impresión de que nadie ha sido capaz de captarlo hasta ahora. El que la providencia o la razón gobiernen el mundo, constituye un acto de fe que respeto pero que me resulta difícil aceptar. Con frecuencia he comparado la historia humana con un laberinto en el que existe una sola vía de salida hasta hoy desconocida. Sólo algunos años después, releyendo la vida de Minos en Plutarco he aprendido que, según algunos, el Laberinto no era más que una prisión de la que era imposible escapar, por lo que quien entraba estaba condenado a morir allí. Confieso estar indeciso entre cuál de las dos interpretaciones resulta más aceptable. No excluyo que pueda tener razón Nietzsche, autor que no se cuenta entre mis favoritos, cuando escribe: «Si el mundo tuviera una finalidad, ésta ya habría sido alcanzada [...]. El dato fáctico del espíritu como devenir demuestra que el mundo carece de finalidad».

Si me he asomado a este abismo inexplorado (quién sabe, acaso insondable) de la historia universal es tan sólo para plantear algunas preguntas a los inmodestos defensores de la teoría revolucionaria que han ingresado en él, lo han explorado y creen haber encontrado una vía de salida. Las preguntas son fundamentalmente estas dos: ¿estáis verdaderamente seguros de que el hombre nuevo puede nacer de la transformación de las relaciones materiales?, ¿estáis verdaderamente seguros de que una vez formado el hombre nuevo, suponiendo que se consiga, la humanidad estará destinada a una mejor suerte que la que hasta ahora le ha tocado con los hombres tal como son, con su afán de poder que ha creado los grandes imperios, con su sed de riquezas que les ha inducido a transformar el planeta en el que les ha tocado vivir, cuyo egoísmo les ha empujado a luchar por su bienestar y su libertad? La primera pregunta

trata de poner en duda que la teoría revolucionaria sea verdadera, la segunda que el proyecto que auspicia resulte aceptable. Es frente a la gravedad de estas dos preguntas, frente a la que la concepción religiosa conserva toda su fuerza de convicción y mantiene, por tanto, su perdurable vitalidad (y lo que explica la resistencia de las iglesias en un mundo que a quien lo mire superficialmente puede parecer de un radical ateísmo). Frente a la primera pregunta, la respuesta religiosa es que la llegada del hombre nuevo no es un hecho que pueda remitirse al futuro, sino que debe realizarse aquí y ahora, ya que depende tan sólo de nosotros y que, por tanto, no depende de la naturaleza de las relaciones materiales que condicionan nuestra existencia. Frente a la segunda, que de la llegada del hombre nuevo, no se debe esperar la transformación de la sociedad, la realización del reino de la utopía, en el que todos los hombres sean libres, iguales, hermanos y llenos de todos los bienes de Dios, el famoso salto cualitativo del reino de la necesidad al reino de la libertad, sino únicamente una meritoria aunque inadecuada prefiguración del Reino.

[Traducción de Antonio de Cabo y Gerardo Pisarello]

La utopía puesta al revés [junio 1989]

La catástrofe del comunismo histórico está, literalmente, ante nuestros ojos: del comunismo como movimiento mundial, nacido de la Revolución rusa, de la emancipación de los pobres, de los oprimidos, de los «condenados de la tierra». Por encima de cualquier previsión, el desmoronamiento se está haciendo cada vez más veloz. Esto todavía no significa el fin de los regímenes comunistas, que pueden durar mientras encuentren nuevas fuerzas para sobrevivir. La primera gran crisis de un Estado comunista surgió en Hungría hace más de treinta años; y tampoco en ese país el régimen cayó. En consecuencia, es más prudente no hacer previsiones.

En cambio, es incuestionable el fracaso, todavía más que de los regímenes comunistas, de la revolución inspirada en la ideología comunista, entendida como ideología del cambio radical de una sociedad considerada opresiva e injusta a una sociedad completamente diferente, libre y justa. El dramatismo sin precedentes de los últimos acontecimientos no radica tanto en el hecho de que se haya producido la crisis de un régimen, o la derrota de una gran potencia invencible, sino en la transformación total —que parece irreversible— de una utopía, de la mayor utopía política de la historia (no

hablo de las utopías religiosas), en su perfecto opuesto: una utopía que subyugó, por lo menos durante un siglo, a los filósofos, a los escritores y poetas —¿recuerdan «el mañana que canta», de Gabriel Pery?—, sacudió a las masas de los desheredados empujándolos a la acción violenta, indujo a hombres de alto sentido moral al sacrificio de la propia vida, a afrontar la prisión, el exilio y los campos de exterminio, desencadenó una fuerza no sólo material, sino también espiritual indomable que pareció en muchas ocasiones irresistible, el Ejército Rojo en Rusia, la Gran Marcha de Mao, la conquista del poder por parte de un grupo de hombres resueltos en Cuba, la lucha desesperada del pueblo vietnamita contra el ejército más poderoso del mundo. En un escrito de juventud, Marx definió el comunismo —¿por qué no recordarlo?— como el «enigma descifrado de la historia».

Ninguna de las ciudades ideales descritas por los filósofos se propuso como modelo que alcanzar. Platón sabía que esa república ideal de la que había hablado con sus amigos no estaba destinada a existir en ninguna parte de la tierra, sino que tan sólo era verdad, como decía Glauco a Sócrates, «en nuestros discursos». En contraste, sucedió que la primera utopía que trató de entrar en la historia, de pasar del reino de los «discursos» al de las cosas, no sólo no se realizó, sino que se está poniendo de cabeza, ya casi se halla al revés, en los países en los que se puso a prueba, y se está convirtiendo en algo que se parece cada vez más a las utopías negativas, existentes por ahora tan sólo en los discursos (piénsese en la novela de Orwell).

La mejor prueba del fracaso está en el hecho de que todos los que periódicamente se han rebelado en estos años, y con particular energía en los días que corren, piden exactamente el reconocimiento de esos derechos de libertad que constituyen el primer presupuesto de la democracia: póngase atención, no de la democracia progresista o popular, o como quiera llamársele para distinguirla de nuestras democracias y para exaltar su superioridad, sino precisamente de la democracia que no sabría cómo llamar sino «liberal», de la democracia surgida y consolidada mediante la conquista lenta y fatigosa de algunas libertades fundamentales. Me refiero en particular a las cuatro grandes libertades de los modernos, la personal, o el derecho a no ser detenido arbitrariamente y a ser juzgado de acuerdo con leyes penales y procesales bien definidas; la libertad de prensa y de opinión; la de reunión, que vimos conquistada pacíficamente pero reprimida en la plaza de Tien An Men; y, por fin, la más difícil de obtener, la libertad de asociación, de la que nacen los

sindicatos libres y los partidos libres y con todo ello la sociedad pluralista, sin la cual no existe democracia. El complemento de este proceso que duró siglos es la libertad política, o sea, el derecho de todos los ciudadanos a participar en la formación de las decisiones colectivas que les atañen.

La fuerza de la irrupción, al parecer irrefrenable, de los movimientos populares que están sacudiendo el universo de los sistemas comunistas deriva del hecho de que estas grandes libertades ahora son exigidas de una sola vez. El Estado protector de las libertades sobrevino en Europa después del Estado de derecho, el democrático, luego del de las libertades. Hoy en las plazas espontáneamente llenas se pide de una sola vez el Estado de derecho, el de las libertades y el democrático. En un documento, los estudiantes chinos declaran que su lucha es por la democracia, la libertad y el derecho. Una situación de esta naturaleza es objetivamente revolucionaria. Tal situación allí donde no puede tener una conclusión revolucionaria, como al parecer no puede ocurrir en ninguno de esos países, no puede tener más que o una solución gradual, la más avanzada de las cuales aparentemente es la polaca, o una solución contrarrevolucionaria, como está sucediendo en China, a menos que se opte por la bien conocida forma histórica de las revoluciones fracasadas o imposibles, que es la guerra civil.

La conquista de la libertad de los modernos, en el supuesto y en la medida en que sea posible, no puede ser, para los países en los que la utopía salió al revés, sino el punto de partida. ¿Para ir adónde? Me planteo esta pregunta porque no basta implantar el Estado de derecho, liberal y democrático para solucionar los problemas de los que nació, en el movimiento proletario de los países que iniciaron el proceso de industrialización de manera salvaje y luego entre los campesinos pobres del Tercer Mundo, la «esperanza de la revolución». En un mundo de injusticias atroces, como es todavía aquel en el que están condenados a vivir los pobres, los menesterosos, los sojuzgados por las inalcanzables y aparentemente inmodificables grandes potencias económicas, de las que dependen casi siempre sus poderes políticos, incluso los formalmente democráticos, en tal mundo pensar que la esperanza de la revolución se ha apagado y ha terminado sólo porque la utopía comunista fracasó significa cerrar los ojos para no ver.

¿Las democracias que gobiernan a los países más ricos del mundo serán capaces de resolver los problemas que el comunismo no logró solucionar? Ésa es la cuestión. El comunismo histórico fracasó, no lo discuto; pero los problemas permanecen, precisamente

esos mismos problemas, en todo caso ahora y en el futuro próximo a escala mundial, que la utopía comunista resaltó y consideró que eran solucionables. Ésta es la razón por la que es de tontos alegrarse por la derrota y agitar las manos de contento para decir: «¡Siempre lo dijimos!» Oh necios, ¿creen ustedes que el fin del comunismo histórico (insisto en lo de histórico) ha puesto fin a la necesidad y a la sed de justicia? ¿No será bueno darse cuenta de que, si en nuestro mundo reina y prospera la sociedad de los dos tercios que no tiene nada que temer del tercio de los pobres diablos, en el resto del mundo la sociedad de los dos tercios, o incluso de los cuatro quintos o de los nueve décimos, es esa otra?

Admitámoslo: la democracia venció el reto del comunismo histórico; mas ¿con qué medios e ideales se dispone a encarar los mismos problemas de los que nació el desafío comunista?

«Ahora que ya no hay bárbaros —dice el poeta—, ¿qué será de nosotros sin ellos?»[3].

[Traducción de José Fernández Santillán]

III. SOBRE EL LIBERALSOCIALISMO

Ante la pregunta: «¿Por qué no quiere que lo llamen liberalsocialista?», en una entrevista, Ralf Dahrendorf, respondió: «Creo que todo depende de la tradición. El término italiano me parece ligeramente absurdo»[1].

Esta respuesta venía de lejos. En una amplia entrevista, hecha por Vincenzo Ferrari y publicada en los *Saggi tascabili* de Laterza, se le planteó más o menos lo mismo: «Al poner juntos todos los elementos de la perspectiva liberal que usted expone, se antoja definir su posición como liberalsocialista», a lo que se agregó. «Ahora bien, es inútil que le diga que esta fórmula aparentemente ambigua del liberalsocialismo en mi país tiene una importancia histórica

3 Se trata de una cita de memoria de los versos finales del poema «Esperando a los bárbaros» de Konstantinos Kavafis. El texto es así: «Y gente venida desde la frontera / afirma que ya no hay bárbaros. / ¿Y qué será ahora de nosotros sin bárbaros?» [trad. cast. de J. M.ª Álvarez, K. Kavafis, *Poesías completas*, Hiperión, Madrid, 1976, p. 29].

1 Entrevista a Ralf Dahrendorf, a cargo de S. del Re, en *Panorama* XXXII (3 de marzo de 1991), p. 98.

notable y una fuerte carga emotiva al haber sido la bandera de un movimiento antifascista enormemente diáfano como Justicia y Libertad». Dahrendorf respondió:

> Personalmente, la etiqueta «liberalsocialismo» jamás me convenció. Ante todo, como ya señalé, soy bastante reacio a las fórmulas y a los clichés. Creo que la posición de cada cual debe ser definida específicamente mediante las acciones que realiza. No niego que haya quienes se profesen liberalsocialistas, pero en los hechos son liberales. El término «liberalismo social», que manifiesta más o menos el mismo concepto, ha desempeñado un papel muy importante en Alemania incluso porque ha sido una manera de definir la alianza de gobierno entre los liberales y los socialistas. Pero ésa era y es una alianza, no una perspectiva ideológica unitaria[2].

La ambigüedad a la que el propio Ferrari se refiere en la pregunta, y que Dahrendorf confirma, deriva evidentemente del hecho de que el liberalismo y el socialismo, ya sea que indiquen una ideología o un movimiento, se consideran históricamente como dos términos antitéticos, o, para retomar el subtítulo de nuestro seminario, un «oxímoron». Parece, además, que Dahrendorf cataloga la fórmula «liberalsocialismo» como una singularidad, por no decir rareza, italiana —lo que, hasta donde yo sé, aunque puedo estar equivocado, es sorprendente—. En algunos trazos sobre los orígenes del liberalsocialismo, del que se consideraba como un intérprete italiano, Calogero escribió que el término era usado desde hacía tiempo en Alemania[3]. Este dato es retomado por Nicola Tranfaglia en la voz «liberalsocialismo» del *Diccionario de política* con las siguientes palabras: «En Alemania, mientras Marx dictaba el *Manifiesto del partido comunista*, la expresión *liberaler Sozialismus* ya circulaba en el debate político»[4]. A decir verdad, entre los diversos tipos de socialismo enumerados y criticados por Marx y Engels en el *Manifiesto*, el socialismo liberal no aparece. No obstante, existe un libro —que no he podido consultar porque hasta ahora no lo he encontrado en nuestras bibliotecas— de R. Opitz, cuyo título, *Der deutsche Sozialliberalismus (1917-1933)*, no debería dejar duda

2. R. Dahrendorf, *Intervista sul liberalismo e l'Europa*, a cargo de V. Ferrari, Laterza, Roma/Bari, 1979, pp. 57-58.

3. G. Calogero, «Socialismo liberale e liberalsocialismo» (1944), en *Difesa del liberalsocialismo ed altri saggi*, nueva ed. de M. Schiavone y D. Cofrancesco, Marzorati, Milano, 1972, p. 67.

4. N. Tranfaglia, «Liberalsocialismo», en *Dizionario di politica*, Utet, Torino, ^{2}1983, p. 610.

sobre la existencia de un liberalsocialismo alemán y sobre el uso político de esta fórmula.

Hay una obra mucho más conocida, por lo menos para mi generación, que la de Dahrendorf, del sociólogo y economista alemán Franz Oppenheimer (nacido en Berlín en 1864 y fallecido en Los Ángeles en 1943), que lleva por título general *System der Soziologie*, y por subtítulo *Das oekonomische System des liberalen Sozialismus*. Se trata de una obra monumental en cuatro volúmenes, publicados entre 1922 y 1929, en el fecundo período intelectual y político de la Alemania de Weimar, al que se dedicó hace poco Renato Treves en un escrito titulado *Los orígenes del socialismo liberal*. Allí hay un fragmento tomado de un ensayo sobre el Estado en el que el autor expresa su confianza en la próxima realización de una comunidad de hombres libres, aunque compartida sólo «por el pequeño grupo de socialistas-liberales o liberal-socialistas que creen en la evolución de una sociedad sin dominación y explotación de una clase sobre otra, de una sociedad que garantice en los límites del medio económico todas las libertades políticas y privadas del individuo»[5]. Poniendo en evidencia el aspecto político de la sociología de Oppenheimer, el propio Treves tiene cuidado en advertir que también en nuestros días «el socialismo liberal no se concreta en el programa de un partido, sino que continúa siendo una ideología de elite al margen de los partidos y que ejerce en todo caso con respecto a ellos una función de crítica y estímulo»[6].

A pesar de estos precedentes, no se puede decir que Ferrari y Dahrendorf estén equivocados cuando dicen que la conjunción del liberalismo y el socialismo en la misma fórmula, cualquiera que sea la proporción de uno y otro, da la impresión de ambigüedad. Es un hecho que toda la historia del pensamiento político del siglo XIX, y en particular del XX, podría ser narrada como la historia del contraste entre el liberalismo y el socialismo, por lo menos en tres niveles, comenzando del más alto que es el ideológico para terminar en el más bajo, el de los movimientos, pasando por el intermedio, el de las instituciones.

Partiendo del nivel más bajo, los partidos liberales y los socialistas pueden ser considerados como los dos polos contrapuestos de todo sistema político democrático (aunque el polo no socialista

5. R. Treves, *Sociologia e socialismo. Ricordi e incontri*, Franco Angeli, Milano, 1990. El fragmento de Oppenheimer se cita en la p. 211 y está tomado de la traducción francesa, *L'État*, Giard et Brière, Paris, 1913, p. 209.

6. R. Treves, *op. cit.*, p. 213.

pueda haber asumido diferentes nombres en los distintos países, lo mismo que, en parte, el polo socialista, frecuentemente representado por los partidos del trabajo o laboristas). En el nivel de las instituciones, la doctrina y los movimientos liberales encuentran su mayor expresión, más apegada al ideal, en el Estado representativo, cada vez más democrático conforme se extiende el derecho al voto. La doctrina y los movimientos socialistas correspondientes siempre han vislumbrado una superación del Estado representativo por la vía de la ampliación de la democracia directa o mediante la acentuación de la representación de los intereses contrapuesta a la representación política. O, en última instancia, en la dirección de la democracia de los consejos, que es una extensión de la representación de los intereses hacia todo el sistema político.

A nivel ideológico, por una parte, el socialismo, en su manifestación histórica por tradición más influyente, que por cierto en Europa es la marxista, y luego, en los países del socialismo real, el marxismo-leninismo tienen como principal adversario al liberalismo, interpretado como manifestación del pensamiento individualista burgués, del ideal del *homo oeconomicus*, que transforma toda relación humana en una relación de intercambio utilitarista. Por otra parte, el pensamiento liberal, en sus más acabadas y argumentadas elaboraciones teóricas, considera como principal adversario al socialismo, ya sea económico, político o filosófico. La crítica liberal al socialismo cuenta con una obra poderosa como los dos volúmenes de los *Systèmes socialistes* de Pareto, publicados a principios de siglo, y con ese gigantesco *pamphlet* que es *Socialism*, aparecido en 1922, de Ludwig von Mises, traducido hace poco —y tardíamente— al italiano, con una presentación de Friedrich A. von Hayek, que en un famoso libro definió el socialismo como «el camino de servidumbre». En el libro de Von Mises la primera parte, titulada *Liberalismo y socialismo*, tiene en cuenta, naturalmente, los dos «ismos» como antitéticos, y el segundo es sometido a una crítica feroz.

No hay ninguna gran dicotomía en el ámbito de las ciencias sociales en la que liberalismo y socialismo no se coloquen el primero de una parte y el segundo de otra, o, mejor dicho, si el primero se coloca en un lado, el segundo parece que no puede dejar de ubicarse en el otro: primacía de la esfera privada o de la pública, propiedad individual o colectiva; la burguesía como sujeto histórico dominante o el proletariado como sujeto histórico alternativo, derecha o izquierda; visión individualista del hombre u organicista de la sociedad; atomismo u holismo; sociedad o comunidad, y, si alguien tiene más, que las ponga. ¿El individuo está antes de la sociedad o la so-

ciedad antes del individuo? ¿La parte está antes del todo o el todo antes de la parte? ¿Concepción conflictualista de la sociedad o concepción armónica o armonizante del conjunto social?

Sin embargo, se debe considerar que esta serie de antítesis, de las que se podrían mostrar una infinidad de ejemplos concretos citando textos de autores pertenecientes a los dos flancos contrapuestos filosófica, económica y políticamente, está destinada a atenuarse hasta desaparecer por completo, transformando el oxímoron en una síntesis conforme nos alejamos de los movimientos socialistas influidos por el marxismo. En efecto, si nos movemos a Inglaterra la perspectiva cambia.

La historia del liberalsocialismo podría hacerse comenzar con John Stuart Mill, que aun así es uno de los mayores exponentes del pensamiento liberal. Son conocidas sus simpatías, en especial durante los últimos años, por las ideas socialistas[7]. Entre los diversos fragmentos de sus escritos más frecuentemente citados en esta dirección, uno de los de mayor significado es la carta a K. D. H. Rau del 20 de marzo de 1852, en la que se lee: «Me parece que el principal propósito del progreso social debe ser preparado mediante la educación para una condición de la sociedad que *combine* la más grande libertad personal con la justa distribución de los frutos del trabajo que las actuales leyes sobre la propiedad no permiten alcanzar»[8]. Resalto

7. Mucho se ha escrito en torno al socialismo de Mill. Me concreto a citar, entre los estudios recientes en Italia, a N. Boccara, *Vittoriani e radicali*, Ateneo, Roma, 1980, que contiene el capítulo «J. S. Mill anticipatore del socialismo liberale»; M. Cicalese, *Democrazia in cammino. Il dialogo politico tra J. S. Mill e Tocqueville*, Angeli, Milano, 1988, en el que se examinan los diversos proyectos de Mill de reforma agraria y sus críticas a la propiedad latifundista que perpetúa el dominio de las clases aristocráticas e impide una distribución equitativa de la renta; C. Cressati, *La libertà e le sue garanzie. Il pensiero politico di J. S. Mill*, Il Mulino, Bologna, 1988, cuyo último capítulo (pp. 137-145) se titula «Socialismo utilitarista»; N. Urbinati, *Le civili libertà. Positivismo e liberalismo nell'Italia unita*, Marsilio, Venezia, 1990, que contiene un capítulo sobre Mill y el socialismo (pp. 95-108); L. Pellicani, «Il liberalismo socialista di J. S. Mill», en *Mondoperaio*, diciembre de 1990, pp. 83-88 (se trata de la introducción a la traducción de *On Liberty*, de la editorial Sugarco de Milán), M. T. Pichetto, «Riformismo e rivoluzione in J. S. Mill», en *Modelli nella storia del pensiero politico*, Olschki, Firenze, 1989, pp. 369-382, y «Democrazia, associazionismo e cooperativismo di J. S. Mill», en *Democrazia e associazione nel XIX secolo*, al cuidado de F. Bracco, Centro Editorial Toscano, Firenze, 1991, pp. 369-382 [ambos ensayos aparecen recogidos en M. T. Pichetto, *Verso un nuovo liberalismo. Le proposte politiche e sociali di John Stuart Mill*, Angeli, Milano, 1996]. Traté con más amplitud el tema en el artículo «Stuart Mill, liberale e socialista», en *La lettera del Venerdì*, suplemento de *L'Unità*, 31 de mayo de 1991, pp. 26-27.

8. Cf. *Collected Works of John Stuart Mill*, vol. XIV, University of Toronto Press, Toronto, 1972, p. 87.

solamente que para indicar la «superación», como hubieran dicho nuestros filósofos, de la antítesis histórica entre el liberalismo y el socialismo, Mill utiliza el verbo «combinar» (*combine*), que indica desde un punto de vista pragmático, como conviene a un filósofo empirista, la exigencia de un encuentro entre principios liberales y principios socialistas en el terreno de la lucha política

El interés de Mill por las ideas socialistas se comprueba en el hecho de que en los últimos años escribió un ensayo, que quedó incompleto, sobre el socialismo[9]. En los cuatro capítulos que logró hacer se encuentra una exposición de las doctrinas socialistas de Louis Blanc, Considérant, Owen y Fourier (pero no de Marx), su refutación, las dificultades prácticas que la aplicación de los programas socialistas habrían encontrado y una discusión sobre la propiedad privada, que desde el punto de vista teórico es el capítulo más interesante. Allí se sostiene que, aun teniendo la propiedad individual un amplio futuro, nada obliga a creer que no deba sufrir alguna modificación. En la conclusión el comunismo no es rechazado tajantemente. Empero, una sociedad comunista tendría necesidad, según Mill, de una educación superior de la que la sociedad actual está muy lejos todavía.

Que quede claro que el ensayo de Mill sobre el socialismo no es una obra socialista. Es ante todo un estudio sobre algunas corrientes de pensamiento socialista, diferenciadas en escuelas gradualistas, con las que simpatiza, y revolucionarias, que rechaza radicalmente. Allí se admite, sin embargo, que los principales defectos del sistema vigente pueden recibir enmiendas para gozar de las principales ventajas del comunismo por medio de disposiciones compatibles con la propiedad privada y con la competencia individual. Para nuestros fines, me interesa observar que Perry Anderson, en un ensayo reciente[10], sostiene que la «parábola» de Mill hacia el socia-

9. El ensayo fue presentado póstumamente en 1879 (Mill había muerto en 1873) bajo el título *Fragments sur le socialisme*, al cuidado de la hija de su compañera, H. Taylor, Helen, que le hizo un prefacio en el que escribió que Mill se impresionó al ver que las ideas socialistas habían hecho grandes progresos en los últimos años entre la clase obrera de todos los países y había visto la necesidad de someter el asunto a un examen riguroso e imparcial. El ensayo fue traducido del francés al italiano dos veces, la primera en 1880 con un prefacio de Osvaldo Gnocchi Viani, la segunda por el joven Massimo De Santis, con una introducción de Enrico De Marinis.

10. P. Anderson, «The Affinities of Norberto Bobbio»: *New Left Review* (julio-agosto de 1988), traducido al italiano, por iniciativa de *L'Unità*, en un opúsculo que vio la luz el 3 de noviembre de 1989 con el título «Socialismo liberale. Il dialogo con Norberto Bobbio, oggi», pp. 11-71 [el ensayo de Anderson fue incluido después en Id.,

lismo permite reflexionar sobre el hecho de que, mientras «el liberalismo y el socialismo habían sido entendidos durante largo tiempo como antagonistas por sus tradiciones políticas e intelectuales»[11], comenzó desde entonces un curso diferente en la historia de las ideas, al que pertenecerían otros pensadores, no menos importantes, como Bertrand Russell y John Dewey, en los cuales las dos doctrinas, tradicionalmente antagónicas, habrían confluido.

No me parece, sin embargo, que Carlo Rosselli y Guido Calogero, considerados como los principales teóricos del socialismo liberal y del liberalsocialismo, respectivamente, hayan hecho particular referencia a Mill como precursor. El autor inglés que Calogero cita cuando augura una futura historia del liberalsocialismo que se remonte a los precursores es Hobhouse, quien tiene un ensayo sobre el liberalismo traducido también al italiano[12]. Este ensayo a su vez es citado por Croce, quien en un artículo de 1928 sobre «Liberismo y liberalismo», uno de los escritos de la famosa discusión con Einaudi sobre la relación entre el liberalismo político y el económico, admitía que, con la más sincera y vivaz conciencia liberal, se podrán sostener procedimientos y ordenamientos que los teóricos de la economía abstracta clasifican como socialistas, y, con una expresión paradójica, hablan hasta de (como recuerdo que se hace en una bella elogía y apología inglesa del liberalismo, la de Hobhouse) un «socialismo liberal»[13]. Donde resalta la expresión «paradójica», que, como «ambigüedad» y «oxímoron», muestran la reacción espontánea a la conjunción entre dos términos generalmente considerados antitéticos.

A decir verdad, Hobhouse no era un descubrimiento de Croce. Sobre él había hablado ampliamente De Ruggiero en la *Historia del liberalismo europeo*, publicada en 1925, cuando el Estado liberal italiano había sido violentamente destruido por el fascismo. Al afir-

A Zone of Engagement, Verso, New York, 1992; trad. it. *Al fuoco dell'impegno*, Il Saggiatore, Milano, 1995, pp. 115-162]. De aquí derivó un intercambio epistolar, publicado en *Teoria politica* V/2-3 (1989), pp. 293-308, titulado «Un carteggio tra Norberto Bobbio e Perry Anderson».

11. P. Anderson, «Socialismo liberale», cit., p. 11.

12. La edición inglesa de *Liberalism* es de 1911; la traducción italiana (Sansoni, Firenze) es de 1973 [cf. la nueva edición italiana con introducción de F. Sbarberi, Vallecchi, Firenze, 1995]. Leonard T. Hobhouse (1864-1929) fue profesor de sociología en la Universidad de Londres, editor de *The Sociological Review* y escribió *The Metaphysical Theory of the State*, London-New York, 1918 y 1923.

13. B. Croce, *Etica e politica*, Laterza, Bari, 1945, p. 320 [trad. cast. de E. Pezzoni, *Ética y política*, Imán, Buenos Aires, 1952].

mar que Hobhouse defendía, además de los derechos de libertad, la igualdad de oportunidades, y además de la igualdad frente a la ley, el derecho al trabajo y a un salario que permitiera vivir, comentaba «Se dirá que esto no es liberalismo, sino socialismo. Pero socialismo significa muchas cosas y es posible que exista un socialismo liberal así como hay uno no liberal». Definía esta concepción «armónica», contra el individualismo abstracto y contra el socialismo abstracto, que conciben los derechos del individuo en términos de bien común y los de la comunidad en términos de bienestar individual[14]. Aquí debe tenerse en cuenta que «concepción armónica» es una expresión simétrica y contraria de «concepción dialéctica»: en la primera, el énfasis se pone en la convergencia de las partes en un todo; en la segunda, cae en cambio en la superación de dos partes divergentes. Se trata, como se puede apreciar, de dos modos distintos de concebir el proceso de unificación de partes separadas.

No quiero aburrir al lector con un exceso de referencias históricas, aunque me parece de un cierto interés buscar las raíces lejanas y no italianas de un movimiento de ideas que a algunos les parece de gran actualidad y predominantemente italiano. No obstante, como me referí a Oppenheimer para Alemania, permítaseme evocar para Francia al filósofo Charles Renouvier (1815-1903), llamado el filósofo del radicalismo político, que intenta una recuperación de motivos iluministas mediante un retorno a Kant y una fundación personalista de la ética. En la obra *La science de la morale* (1869) escribe que la sociedad actual teóricamente ha rechazado tanto el comunismo como el individualismo en su acepción ordinaria y abstracta[15]. Así y todo, desde el punto de vista práctico, se descubre que una parte de la verdad está contenida en ambas ideas: la sociedad, en efecto, busca su organización en una síntesis entre las dos. Comunismo e individualismo son indispensables: el único problema es definir en la sociedad actual lo que debe ser

14. G. de Ruggiero, *Storia del liberalismo europeo*, Laterza, Bari, 1941, p. 165 [nueva edición Feltrinelli, Milano, 1962, 1977, p. 152]. Una referencia a Hobhouse se encuentra en N. Boccara, *Vittoriani e radicali*, cit., pp. 156-162, y en G. Bedeschi, *Storia del pensiero liberale*, Laterza, Roma/Bari, 1990, donde se habla de posiciones que se podrían llamar liberal-socialistas de David George Ritchie y Hobhouse (pp. 251-254), y se concluye que con la síntesis de Hobhouse «comienza un filón importante de la reflexión política contemporánea: el filón liberal-socialista» (p. 254).

15. Jamás estudié la obra de Renouvier. Para lo que diré, me apoyo en dos obras recientes: G. Cavallari, *Charles Renouvier filosofo della liberaldemocrazia*, Jovene, Napoli, 1979, y V. Collina, *Plurale filosofico e radicalismo. Saggio sul pensiero di Ch. Renouvier*, CLUEB, Bologna, 1986.

común y lo que debe pertenecer al individuo. En la justa delimitación de las dos fuerzas se encuentra la armonía social[16]. En una de sus últimas obras, *La nouvelle monadologie*, distingue cuatro posiciones con respecto a las cuestiones sociales. la reaccionaria o conservadora, que acepta como hecho ineludible la explotación del trabajo; la de los liberales, que contemplan en el libre intercambio la única premisa para la futura distribución armónica de la riqueza, la de los socialistas colectivistas, que se orientan a la abolición total de la propiedad privada; y la que puede ser llamada de los socialistas liberales, que «piden a la razón y a la libertad de los ciudadanos, tomados en su calidad de productores y consumidores, unirse en asociaciones limitadas», y a la clase política «su auxilio para la asistencia de las partes menos favorecidas de la población»[17].

En lo concerniente a España, el discurso debería ser mucho más amplio, porque el socialismo español tiene una larga tradición libertaria, que ciertamente es más cercana al socialismo liberal que al de cuño marxista, ya sea en referencia a la inspiración ideal, ya a la propuesta y a la acción política. El lema del Partido Socialista Obrero Español (PSOE) desde su origen es *Socialismo es libertad*. Al haber tenido la ocasión de hablar frecuentemente con amigos socialistas españoles, me da la impresión de que la caída del comunismo no los afectó porque su tradición socialista jamás estuvo orientada hacia el colectivismo. Sobre este tema le cedo la palabra a Renato Treves, quien, habiendo vivido en los años de exilio en Argentina, donde se encontraban muchos refugiados españoles de la guerra civil, conoce la historia del socialismo de ese país mejor que yo. En el libro ya citado de recuerdos y testimonios hay un ensayo sobre «Fernando de los Ríos y el socialismo liberal», que ilustra la figura y la obra de uno de los mayores inspiradores del socialismo español, quien en su obra principal, *El sentido humanista del socialismo*, escrita en 1926 durante el gobierno de Primo de Rivera, contrapone el humanismo al

16. Tomo este fragmento del libro ya citado de Giovanna Cavallari, en el que la autora expone la obra de Renouvier, *La science de la morale* (1869). Poco más adelante, a propósito del tercero propuesto por Renouvier entre los principios de libertad y de igualdad, por un lado, y los principios del comunismo, por otro, cita a pie de página la discusión sobre el comunismo y el liberalismo acontecida en Italia entre Togliatti y yo, retomando puntos esenciales de las dos posiciones (p. 105, n. 23). Ello, para mostrar la actualidad del debate. No quisiera equivocarme, pero no encontré en la monografía de Cavallari la expresión «socialismo liberal», que en cambio se encuentra en el libro citado de Collina, cuyo último apartado se titula «El diseño del socialismo liberal» (pp. 237-249).

17. Este fragmento está tomado de la monografía de Collina, *op. cit.*, p. 242.

capitalismo, calificado como antihumanista, y, si bien admirando a Marx, se considera más cercano a Proudhon, Lassalle y al socialismo neokantiano[18]. En cuanto a Pablo Iglesias, fundador del PSOE (1879) y del periódico *El Socialista*, en una breve antología de sus escritos publicada en un fascículo de la revista *Sistema*, dedicado a ilustrar su obra y acción, leo un artículo titulado «Socialismo y liberalismo», del que recojo el siguiente fragmento:

> Quien sostiene que el socialismo es contrario al liberalismo tiene una idea equivocada de él o desconoce los fines que persigue... ¿Acaso puede haber liberalismo verdadero sin que el socialismo haya triunfado?[19].

La idea de que el socialismo no es la antítesis del liberalismo, sino, en cierta manera, su continuación y cumplimiento, es el principal enfoque del socialismo liberal italiano. No debemos olvidar que Carlo Rosselli se inspiró en Rodolfo Mondolfo que, si bien declarándose marxista, resaltó el aspecto humanista del pensamiento de Marx asumiendo una posición diametralmente opuesta a la ya indicada de De los Ríos. A principios de siglo Mondolfo había escrito un ensayo, *De la Declaración de los derechos al Manifiesto de los comunistas* (1906), en el que se propuso claramente poner de relieve la novedad en la continuidad, interpretando el marxismo como el fruto de una maduración natural de los ideales de la Revolución francesa, en vez de como una violenta ruptura con el pasado. Incluso en uno de sus últimos escritos, *De Ardigò a Gramsci*, o, si se

18. R. Treves, *op. cit.*, pp. 214-226. Fernando de los Ríos, nacido en 1879, fue profesor de derecho político en la Universidad de Granada desde 1911, donde fundó la Casa del Pueblo; ingresó en el PSOE en 1911, fue diputado en 1920 y viajó a Rusia como delegado del partido. A su regreso escribió un informe en el que recogió un diálogo con Lenin sobre el tema de la libertad que lo impresionó; ello lo motivó a no adherirse a la Tercera Internacional. Renunció a la cátedra en 1929, durante la dictadura de Primo de Rivera. Fue ministro de Justicia en el primer gobierno republicano, embajador en París durante la guerra civil, rector de la Universidad de Madrid y luego embajador en los Estados Unidos. Tras la derrota de los republicanos se quedó en los Estados Unidos, donde enseñó en la New School of Social Research de Nueva York, durante el régimen de Franco. Se retiró en 1946 y murió en 1948.

19. *Sistema. Revista de Ciencias Sociales* (octubre de 1915), p. 143. Para una interpretación liberalsocialista de Ortega y Gasset, cf. los diversos escritos sobre este pensador español de L. Pellicani, entre los cuales se encuentra *La sociologia storica di Ortega y Gasset*, Sugarco, Milano, 1987, donde el último capítulo se titula «Liberalismo e socialismo», pp. 119-140, y la introducción a J. Ortega y Gasset, *Scritti politici*, Utet, Torino, 1979, pp. 9-105.

quere, del positivismo al marxismo, de acuerdo con una línea de continuidad que él mismo, en un origen positivista, había seguido, escribió: «El marxismo con su filosofía de la praxis es... el heredero de la filosofía clásica de la libertad, llevada por él a sus consecuencias extremas»[20].

Con respecto a todos los precedentes extranjeros, de los que he hablado, el socialismo liberal de Rosselli es autóctono. También es independiente respecto a los precedentes italianos, y los movimientos políticos inspirados en Rosselli —el grupo de Justicia y Libertad en Francia durante el fascismo y el Partido de Acción, o más precisamente un ala de este partido, la liberalsocialista— han sido por lo general descuidados. De estos precedentes el más interesante es el encarnado por Francesco Saverio Merlino, cuya obra ha sido estudiada de nuevo y puesta ante el público en estos últimos años, después de que, al haber prevalecido en el movimiento obrero de nuestro país el pensamiento marxista, había sido casi totalmente olvidada, aun habiendo sido tomada en seria consideración, como lo ha hecho notar uno de sus más recientes estudiosos[21], por personajes como Durkheim, Bernstein, Guglielmo Ferrero, Michels y Arturo Labriola (no Antonio, que, antes bien, con su irrefrenable *vis polemica* la había maltratado). Merlino fue partidario de un «socialismo sin Marx», contra Marx, sea en referencia a la orientación práctica que debía imprimirse a la política socialista, sea con respecto al problema de la teoría del valor-trabajo.

Su mayor estudioso y seguidor, Aldo Venturini, publicó en 1983 una monografía sobre él, dotada de un apéndice de textos, a la que llamó *Los orígenes del socialismo liberal*[22]. Merlino es considerado

20. R. Mondolfo, *Da Ardigò a Gramsci*, Nuova Accademia, Milano, 1962, p. XIV. Remito al lector a mi Introduzione a R. Mondolfo, *Umanesimo di Marx. Studi filosofici 1908-1966*, Einaudi, Torino, 1968, reimp. 1975, p. XIII.

21. N. Berti, «Merlino un precursore del lib/lab». *Mondoperaio* XXXVI (1983), p. 114.

22. A. Venturini, *Alle origini del socialismo liberale: Francesco Saverio Merlino. Ritratto critico e biografico*, con una selección de escritos y una carta inédita, Massimiliano Boni, Bologna, 1983. Sobre este libro cf. la nota de M. L. Torre, «Francesco Saverio Merlino alle origini del socialismo liberale. In merito ad una pubblicazione recente». *Sociologia del diritto* XIV (1987), pp. 134-139, donde se cita la literatura más reciente sobre el pensamiento de Merlino, en la que adquieren particular importancia los escritos de N. Dell'Erba, «F. S. Merlino e il socialismo italiano». *Tempo presente* I (1983), pp. 33 ss.; II (1984), pp. 55-62; «Sorel, Merlino e il socialismo». *Mondoperaio* XXXVI (1983), pp. 105-111; los de G. D. (Nico) Berti, además del ya citado, *Introducción a L'utopia collettivista e la crisi del «socialismo scientifico»*, Armando Armando, Roma, 1982. Para una historia del liberalsocialismo es preciso tomar en consideración,

como el verdadero padre del socialismo liberal, aunque no usó esta expresión: en todo caso, sería más adecuado para designar su pensamiento el adjetivo «libertario», teniendo en cuenta su origen anarquista. Cuando apareció en Francia *Formes et essence du socialisme* con una introducción de Sorel, este escrito de Merlino fue reseñado por Durkheim en la *Revue philosophique* bajo el título «La nouvelle conception du socialisme». El autorizado comentarista plantea la diferencia entre el socialismo de los socialistas y el socialismo de las cosas. El primero es el de los teóricos y del programa de los partidos; el segundo es «ese impulso confuso y semiconsciente de sí mismo, que agita a las sociedades actuales y las mueve a hacer una reorganización de sus fuerzas; son las necesidades, las aspiraciones, que brotan de la presente condición de la vida colectiva»[23]. Para Durkheim, el socialismo de Merlino corresponde al segundo, y es el socialismo objetivo en el que no es difícil reconocer dos tendencias: hacia un régimen político en el que el individuo sea más libre y el gobierno del pueblo se vuelva una realidad; y hacia un régimen económico en el que las relaciones contractuales sean verdaderamente equitativas, lo que supone una mayor igualdad en las condiciones sociales. Se trata, como puede apreciarse, de tendencias hacia una más amplia libertad y una igualdad más difundida que constituyen los elementos constantes, aunque compuestos de diferente manera, del socialismo liberal.

No parece que Rosselli conociese la obra de Merlino, lo que puede explicar por qué el nombre de este singular precursor haya tenido tan poca resonancia en el debate sobre el socialismo liberal que se desarrolló en Italia a través del Partido de Acción, cuya ala socialista y liberal se ligaba únicamente a Rosselli y a Calogero. El anarquista Berneri le reclamó el creerse original porque no había tenido en cuenta el pensamiento de los socialistas anarquistas, entre los cuales se encontraba Merlino[24]. Es importante resaltar, además,

además de Merlino, la obra de Eugenio Rignano, sobre cuyo libro, *Di un socialismo in accordo con la dottrina economica liberale* (1901), ha llamado recientemente la atención el propio N. Dell'Erba, «Eugenio Rignano, un precursore dimenticato. Socialismo e liberalismo», en *Avanti!*, 18 de enero de 1992.

23. A. Venturini, *op. cit.*, pp. 43-44.

24. En A. Garosci, *La vita di Carlo Rosselli*, Edizioni U., Roma/Firenze/Milano, 1946, se lee que Berneri había escrito en *GL*, el 6 de diciembre de 1936, una larga carta en defensa del anarquismo, en la que afirma que si Rosselli hubiese tenido en cuenta las críticas al marxismo de Covelli, Cafiero, Malatesta, Čerkezof, Merlino, Grave, Fabbri y otros escritores anarquistas, habría constatado que su socialismo liberal no era otra cosa que una síntesis de la crítica anarquista (vol. II, p. 190).

que Merlino también se adelantó a Rosselli en la crítica al marxismo, entendido como concepción determinista de la historia, de lo que proviene su conclusión de que el socialismo no es el reverso del liberalismo, sino su desarrollo y superación. En sustancia, para Merlino el socialismo era el liberalismo finalmente realizado[21].

Como se ha visto en este recorrido a través de los diversos intentos de conjugar el liberalismo y el socialismo, el socialismo liberal en todas sus formas, variaciones y enunciaciones siempre se propone como alternativa al marxismo, del que critica, filosóficamente, el determinismo y el materialismo, o sea, la negación de las fuerzas morales que mueven la historia; económicamente, el colectivismo global, y políticamente, el inevitable resultado despótico del Estado materialista y colectivista.

Aquello que resulta claro en la mayor parte de estos antecedentes es que el socialismo liberal partió de la convicción de que los dos «ismos» no constituyen en manera alguna una antítesis, un oxímoron, y por tanto su integración práctica debe ser entendida, en todo caso, como una síntesis, definida hegelianamente como el tercer momento de una antítesis, negada y superada. Incluso, el socialismo fue concebido como un natural desarrollo histórico del liberalismo en el proceso de emancipación de la humanidad; del proceso que se coloca en la teoría del progreso y de la historia como historia de la libertad. De manera un poco esquemática: a la emancipación política, que fue obra de la Revolución francesa, habría seguido la emancipación económica. Por lo demás, la Revolución francesa fue a su vez precedida, mediante la Reforma y el proceso de secularización que derivó de ella, por la emancipación religiosa. Las emancipaciones religiosa y política esperaban ser completadas por la emancipación económica. El poder último, el más difícil de erradicar, ¿no fue siempre, aunque con diferente acento, el poder económico, es decir, el poder que se basa en la posesión de bienes primarios, de los que depende en última instancia la supervivencia de los hombres?

Las primeras dos formas de emancipación tuvieron éxito; la tercera se ha mostrado mucho más difícil. Marx detectó claramente la primacía del poder económico sobre los otros poderes; precisamente de la base establecida por las relaciones económicas, en refe-

21 Así Berti, al final de la Introduzione a *L'utopia collettivista*, cit., p. 23, termina con las siguientes palabras: «Luego entonces, Merlino por primera vez formuló de manera completa la concepción de un socialismo liberal como "tercera vía" entre el comunismo y el liberalismo».

rencia a la superestructura ideológica y política. Sin embargo, el remedio que propuso, o que los movimientos políticos que derivaron de él han tratado de aplicar, tuvo los efectos perversos que hoy todos vemos. Justamente ha sido este efecto perverso el que ha resucitado en estos últimos años el ideal del socialismo liberal[26], el que en un comienzo nació de la necesidad de solucionar en nombre del socialismo los efectos prácticos del liberalismo que, con el desarrollo cada vez más rápido e incontrolable de la sociedad industrial, derivó, en las sociedades más industrializadas, en formas de opresión y esclavitud de masas. Hoy, en cambio (aunque ya en Rosselli la nueva exigencia era clara), se vuelve a proponer como solución el socialismo despótico en nombre de la libertad.

Creo que se puede decir que el encuentro entre el liberalismo y el socialismo se presentó históricamente por dos vías diferentes: del liberalismo o libertarismo moviéndose hacia el socialismo, entendido como el complemento de la democracia puramente liberal; y del socialismo hacia el liberalismo, entendido como condición *sine qua non* de un socialismo que no sea antiliberal. Como integración del segundo en el primero, como recuperación del primero con respecto al segundo.

Considerando siempre el problema desde un punto de vista histórico y no teórico, puedo agregar que en Italia el oxímoron, que ya Croce había llamado en una metáfora polémica «animal quimérico», tuvo una mayor razón de ser porque el fascismo se había afirmado como la negación ya sea del liberalismo en política, en cuanto dictadura, ya del socialismo en economía, en cuanto defensa de la sociedad capitalista amenazada por la revolución socialista en curso. Hoy, de cualquier modo, el renovado interés por el polémico «animal quimérico» podría derivar de otra apremiante

26. Un ejemplo significativo: en una entrevista al húngaro M. Vasarhelyi en el ámbito de la investigación realizada por G. Torlontano, «L'idea democratica dopo i sommovimenti dell'Est», *Nuova Antologia* 126/fasc. 2.177 (1991), p. 297, se lee: «En su opinión, la izquierda del mañana debería ser social-liberal. Es decir, debería garantizar los derechos políticos, las libertades, pero también los derechos humanos, o sea, la equidad social, de la que todavía carece el mundo occidental, como lo demostró el thatcherismo en Inglaterra. Al mismo tiempo, creo que la concepción socialista-reformista está superada por la historia». Igualmente es sintomático el hecho de que, a finales de 1989, el Instituto Gramsci de Roma hubiera convocado al seminario sobre el tema «Libertad y socialismo». En la ponencia inaugural, Nicola Badaloni afirma que «socialismo y libertad ya no son valores autoexcluyentes aunque, en las actuales condiciones, todavía se presentan como una posibilidad histórica inestable en la cual comprometer la praxis» (*L'Unità*, 3 de diciembre de 1989).

doble negación proveniente de la parte del destacamento católico integrista que desde hace tiempo asumió como principal adversario al viejo Partido de Acción, derrotado en política pero victorioso, se dice, en el frente cultural. No obstante, se trata de un *né-né* completamente diferente: el liberalismo y el socialismo deberían negarse como productos del proceso de secularización y de laicismo radical de la vida intelectual y social que ha distinguido a la época moderna. A ello se le debería oponer una concepción solidarista, no individualista, de la sociedad, y una fuerte recuperación de los valores comunitarios poco compatibles con la democracia liberal, que es rechazada por atomista y atomizadora.

Esta rápida reseña histórica ha servido únicamente para demostrar que la idea de una conjunción entre liberalismo y socialismo, entendida unas veces como combinación pragmática, otras como síntesis ideal y algunas más como mediación política, ha tenido un área de difusión más amplia de lo que normalmente se cree. Queda la incógnita de por qué jamás ha habido un partido liberalsocialista. Han existido partidos socialistas de todo tipo. Hasta se ha dado el socialismo nacional o el nacionalsocialismo. Extrañamente, el liberalsocialismo italiano, que había sido filosóficamente elaborado y filosóficamente criticado, tomó cuerpo en un partido que se llamó «de Acción», y desempeñó sobre todo una actividad de corta duración. No es casualidad, pero cuando se ha querido dar un título al debate en curso sobre el liberalsocialismo, han sido empleados dos términos cultos: oxímoron y síntesis. Pero en la esfera de la política democrática no hay oxímoros, sino alternancias; no síntesis, sino compromisos.

Creo que la respuesta debe buscarse en que son, tanto el socialismo liberal como el liberalsocialismo, construcciones doctrinarias y artificiales hechas sobre las rodillas, más verbales que reales. Se ha tratado de una composición cuyo significado histórico como reacción, por un lado, a un liberalismo no social y, por otro, a un socialismo no liberal, es innegable; pero su valor teórico aún es débil. El hecho de que el liberalismo y el socialismo no sean incompatibles todavía no dice nada sobre las formas y maneras de su posible conjugación. ¿Más liberalismo o más socialismo? Liberalismo, ¿en qué medida? Socialismo, ¿de qué calibre? Depende de quién hace la propuesta y de la manera en que se acoplan los diversos ingredientes.

Me parece que se camina con los pies un poco más en la tierra si, en vez de los dos «ismos», se habla de libertad e igualdad. Frente a los enormes retos que se nos presentan —que son los de la socie-

dad no de los dos tercios, sino de la sociedad global, que es la de los nueve décimos—, hablar de los problemas de la libertad y de la igualdad acaso es menos pretencioso y al mismo tiempo más útil: de libertad para todos los pueblos, y la mayoría son los que no tienen gobiernos democráticos, y de igualdad en referencia a la distribución de la riqueza. Si queremos decir que los dos problemas remiten, el primero a la doctrina liberal, el segundo a la socialista, digámoslo; pero yo me reconozco mejor, incluso emotivamente, en el lema «Justicia y Libertad»[27].

[Traducción de José Fernández Santillán]

27. En estos últimos años he tocado en diversas ocasiones el tema del socialismo liberal: además de la Introduzione a Carlo Rosselli, *Socialismo liberale*, Einaudi, Torino, 1979, pp. VII-XLII, en las palabras introductorias pronunciadas en el congreso sobre «Socialismo liberale e liberalismo sociale» (10-11 de diciembre de 1981): «Mediazione e integrazione liberal-socialista», en *Socialismo liberale e liberalismo sociale. Esperienze e prospettive in Europa*, Forni, Bologna, 1981, pp. 24-26. Y en los siguientes escritos: «Formula di fine»: *Critica liberale* XIV (1982), pp. 92-94, al que sigue una réplica, pp. 103-104 (congreso sobre «Socialismo liberale: attualità e radici», Bolonia, 13 de noviembre de 1982); «Socialismo e liberalismo», en *Quaderni Circolo Rosselli*, dedicado a *Nuovi orientamenti del Socialismo europeo*, 1986, pp. 111-116; intervención en el seminario «Il liberalsocialismo dalla lotta antifascista alla Resistenza», dedicado a Tristano Codignola: *Il Ponte* XLII/1 (1986), pp. 143-148; «Socialismo liberale», participación en el seminario «Socialismo liberale: Carlo e Nello Rosselli, Ernesto Rossi, Gaetano Salvemini», en *Il Ponte* XLV/5 (1989), pp. 158-167.

Parte IV

LA DEMOCRACIA

Capítulo VII

DEMOCRACIA: LOS FUNDAMENTOS

I. LA DEMOCRACIA DE LOS MODERNOS COMPARADA CON LA DE LOS ANTIGUOS (Y CON LA DE LOS POSTREROS)

La diferencia entre la democracia de los antiguos y la de los modernos se ha convertido hoy en una tema obligado, no menos famoso que el de Benjamin Constant sobre la libertad. Y, al igual que éste, se refiere tanto al uso descriptivo como al valorativo de la palabra. Entre la democracia de los antiguos y la de los modernos efectivamente resaltan dos diferencias, una analítica y otra axiológica[1].

En su uso descriptivo, por democracia los antiguos entendían la democracia directa; los modernos, la representativa. Cuando nosotros hablamos de democracia, la primera imagen que se nos viene a la cabeza es el día de las elecciones, largas filas de ciudadanos que aguardan su turno para depositar su voto en las urnas. Al caer una dictadura, ¿se ha instaurado un régimen democrático? ¿Qué es lo que nos muestran las televisiones de todo el mundo? Una mesa electoral y un hombre cualquiera, o el primer ciudadano, que ejerce su derecho o cumple con su deber de elegir a quien lo representará.

1 Sobre este punto y en general sobre la historia de la palabra democracia con la correspondiente bibliografía, hay indicaciones valiosas en G. Sartori, *The Theory of Democracy Revisited,* Chatam House Publishers, Chatam (New Jersey), 1987, en dos volúmenes, en particular las pp. 278ss. Sartori hace resaltar hasta tal grado la diferencia entre la democracia de los modernos y la de los antiguos, que llega a afirmar que el concepto actual de democracia tiene «only a very slight resemblance» con el desarrollado en el siglo V a. C. Me parece que el famoso discurso de Pericles, que cito más adelante, permite atenuar una afirmación tan drástica.

En suma, el tipo de sufragio con el que se suele hacer coincidir el hecho más relevante de una democracia de hoy es el voto, no para decidir, sino para elegir a quien deberá decidir. Cuando describimos el proceso de democratización que tuvo lugar en el siglo pasado en los diversos países que hoy se llaman democráticos, se hace referencia a la progresiva ampliación, más rápida o más lenta según el país, del derecho de elegir representantes, o a la expansión del procedimiento electoral en partes del Estado como la cámara alta, cuyos miembros habitualmente eran nombrados por el soberano. Ni más ni menos. Uno de los mayores teóricos de la democracia moderna, Hans Kelsen, considera que el elemento esencial de la democracia real (no de la ideal, que no existe en ningún lugar), es el método de selección de los dirigentes, o sea, las elecciones. Al respecto es ilustrativa, tanto así que parece inventada, la afirmación de un juez de la Suprema Corte de los Estados Unidos con motivo de unas elecciones en 1902: «La mesa electoral es el templo de las instituciones norteamericanas, donde cada uno de nosotros es un sacerdote, a quien se le confía el cuidado del arca de la alianza y cada cual oficia desde su propio altar». Que luego los que entran en él no siempre sean la mayoría, es algo que sucede en todas las iglesias.

Para los antiguos, la imagen de la democracia era por completo diferente: al mencionarse la democracia pensaban en una plaza o en una asamblea en la que los ciudadanos eran llamados a tomar las decisiones que les correspondían. «Democracia» significaba lo que la palabra quiere decir literalmente: poder del *démos*, y no, como hoy, poder de los representantes del *démos*. Que luego el término *démos*, entendido genéricamente como la «comunidad de los ciudadanos», fuese definido de las más diversas maneras, como la mayoría, los muchos, la masa, los pobres contrapuestos a los ricos, y, por tanto, la democracia fuese calificada como poder de la mayoría, como poder del pueblo y de la masa o de los pobres, no cambia en nada el hecho de que ese poder del pueblo, de la mayoría, de los muchos, de la masa o de los pobres no era el de elegir quién habría debido decidir por ellos, sino el de decidir ellos mismos, como escribe Moses Finley, «sobre la guerra y la paz, las finanzas, los tratados, la legislación, las obras públicas, en pocas palabras, sobre toda la gama de actividades gubernamentales».[2] En el famoso epita-

2. M. L. Finley, *Democracy Ancient and Modern*, Rutgers University Press, New Brunswick, 1972 (trad. ita., *La Democrazia degli antichi e dei moderni*, Laterza, Roma/Bari, 1973).

ño de Pericles se exalta a las personas que no sólo se ocupan de sus intereses privados, sino también de los asuntos públicos, y se tacha de ciudadanos inútiles a los que no se ocupan de esos menesteres.

En la primera defensa del gobierno democrático que registra la historia, la del príncipe persa Otanes en la discusión sobre la mejor forma de gobierno, narrada por Heródoto, el mecanismo propuesto para la nominación de los magistrados no es la elección, sino el sorteo.

Durante siglos, los conceptos de democracia y elecciones no confluyen en una idea unitaria como sucede hoy, porque la democracia para los antiguos no se resuelve en los procedimientos electorales, si bien no los excluye, y, a la inversa, los mecanismos electorales son perfectamente conciliables con las otras dos formas clásicas de gobierno, la monarquía y la aristocracia. Durante siglos se discutió si era mejor la monarquía hereditaria o la electiva: nadie jamás pensó que una monarquía por el hecho de ser electiva dejase de ser monarquía. Kelsen escribe: «No media gran diferencia entre la autocracia de un monarca hereditario, legitimada por la fórmula de la representación, y la seudodemocracia de un emperador electivo»[3]. Menexenos, al aludir a las antiguas instituciones de Atenas, usa la palabra «aristocracia», de la cual dice: «Hay quien la llama democracia, hay quien la usa de otro modo a su placer, pero ciertamente es una aristocracia con la aprobación del pueblo» (238 d). Isócrates llama régimen mixto entre la democracia y la aristocracia a aquel en el cual la asignación de los cargos se presenta no por sorteo, sino por elección entre candidatos previamente designados[4]. Un admirador de las instituciones antiguas como Rousseau distingue tres formas de aristocracia[5]: la natural, la hereditaria y la electiva, y declara que la mejor es esta última. La aristocracia de Rousseau, la forma de gobierno en la que una «minoría», hoy diríamos una élite, forma el cuerpo de los magistrados por elección, corresponde a lo que hoy llamaríamos «elitismo democrático», donde por «democracia» se entiende ni más ni menos el procedimiento de nominación *mediante* elecciones. Las palabras cambian mucho más rápido que las cosas, aunque el cambio de las palabras haga

3. H. Kelsen, *Wesen und Wert der Demokratie* [trad. cast. de R. Luengo Tapia y L. Legaz y Lacambra, *Esencia y valor de la democracia*, Labor, Barcelona, 1977, p. 115].
4. A. Tedeschi, «Lessico politico: Aristocrazia»: *Quaderni di storia* 15 (1982), p. 222.
5. J.-J. Rousseau, *El contrato social*, cit., p. 96.

creer que han cambiado las cosas. No era diferente el concepto de ciudadano que tenían los romanos que el de los griegos: el *ius suffragii* no era el derecho de elegir un candidato, como se entiende hoy cuando se habla de ampliación del sufragio, del voto femenino, del voto universal, sino era el derecho de votar en los comicios. Los que quedaban excluidos del voto, los semilibres, eran llamados *cives sine suffragio*.

Quien hoy quiera defender la democracia directa frente a la representativa, ¿en dónde puede encontrar el mejor argumento, la motivación más fuerte, irresistible, la razón de las razones? La encontrará en la famosa apología de Protágoras, contenida en el diálogo platónico del mismo nombre: Mercurio, encargado de revelar a los hombres el arte de la política, pregunta a Júpiter cómo debe ser distribuido éste, si debe ser repartido como las otras partes, entre los componentes. Júpiter dispone que el arte de la política sea distribuido a todos. Y, de hecho:

> Los atenienses, como los demás, donde se trata de competencia en las construcciones y en las artes, estiman que pocos son capaces de dar consejos, y si uno que está fuera de esos pocos toma la palabra no lo soportan; y, a mi parecer, hacen bien. Pero cuando se trata de una deliberación política que debe proceder por la vía de la justicia y de la moderación, admiten que hable quienquiera, siendo natural que sobre ésta todos sean partícipes, de otra manera no existiría la ciudad (323a).

La diferencia entre el arte de la política y las otras artes es que no se enseña, y no se enseña porque es patrimonio de todos. Eso explica el motivo por el cual todos tienen derecho a participar en el gobierno de la ciudad.

Con esto no se quiere decir que los gobiernos populares jamás hayan conocido el instituto de la elección de los magistrados. Pero la elección era considerada una corrección útil y necesaria del poder directo del pueblo, no como sucede hoy en las democracias modernas, para las cuales la elección constituye una verdadera alternativa con respecto a la participación directa, con la salvedad de la introducción, en casos específicos expresamente declarados, del referéndum popular. En las dos formas de democracia la relación entre participación y elección se invierte. Mientras hoy la elección es la regla y la participación directa la excepción, tiempo atrás la regla era la participación directa en tanto que la elección era la excepción. Se podría decir lo mismo de otra manera: la democracia de hoy es representativa, a veces complementada por formas de

participación popular directa; la de los antiguos era una democracia directa, a veces reforzada por la elección de algunas magistraturas. Todavía pocas décadas antes de la primera gran construcción de una democracia representativa como fue la de los Estados Unidos, al exponer los principios de la democracia Montesquieu escribía: «El pueblo que ejerce el poder supremo debe hacer por sí mismo todo aquello que pueda hacer bien; lo que no pueda hacer bien lo hará por medio de sus ministros». Incluso agregaba, con una fe en la sabiduría del pueblo que desafía nuestra actual incredulidad: «El pueblo es admirable cuando realiza la elección de aquellos a quienes debe confiar parte de su propia autoridad»[6]. Un respetado comentarista de *De l'esprit des lois* escribe: «Montesquieu no sospecha lo que serán las democracias de nuestros días, su concepción deriva del estudio de las democracias antiguas. Ello explica el motivo por el cual en este capítulo no hay la más mínima alusión al sistema moderno, según el cual el pueblo ejerce su soberanía por la intermediación de sus representantes»[7].

Precisamente porque la democracia siempre fue concebida únicamente como gobierno dirigido por el pueblo y no mediante representantes del pueblo, el juicio predominante sobre esta forma de gobierno ha sido, comenzando por la antigüedad, negativo. Las dos características que distinguen la democracia de los antiguos y de los modernos, la analítica y la axiológica, están estrechamente vinculadas entre sí. El modo de evaluarla, negativa o positivamente, depende de la manera de entenderla.

Hoy en día «democracia» es un término con una connotación fuertemente positiva. No hay régimen, incluso el más autoritario, que no quiera hacerse llamar democrático. A juzgar por el modo como cada régimen se autodefine, se podría decir que hoy ya no existen en el mundo regímenes que no sean democráticos. Si las dictaduras existen, sirven, a decir de los autócratas, sólo para restaurar en el más breve lapso posible la «verdadera» democracia, que naturalmente deberá ser mejor que la suprimida por la violencia. En contraste, en la tradicional disputa sobre la mejor forma de gobierno, la democracia casi siempre fue colocada en el último lugar, precisamente en razón de su naturaleza de poder directo de la masa o del pueblo, al que generalmente se le atribuyeron los

6. Montesquieu, *De l'esprit des lois* (1748), II, 2 [trad. cast. de M. Blázquez y P. de Vega, *Del espíritu de las leyes*, Tecnos, Madrid, 1998, p. 56].

7. Robert Derathé en el comentario al *De l'esprit des lois*, Garnier, Paris, 1973, I, p. 427.

peores vicios: la frivolidad, la inconsecuencia, la ignorancia, la incompetencia, la insensatez, la agresividad, la intolerancia. La democracia nace, según el dicho clásico, de la violencia y no puede conservarse más que por la violencia. Baste recordar la descripción que hace Platón en el Libro VIII de la *República* sobre la disgregación social de la que es responsable el gobierno popular: un modelo para los tiranos de todas las épocas, cuya misión es la de restablecer el orden no importa si es a hierro y fuego. Aristóteles no se queda atrás: en la distinción entre formas buenas y malas de gobierno, el término «democracia» lo emplea para designar al gobierno popular malo. Allí donde describe al pueblo presa de los demagogos, de los aduladores y corruptores, la democracia aparece como un gobierno que no es mejor que el tiránico. El pueblo corrompido por los demagogos es un tema clásico de la polémica antidemocrática, una cuestión sobre la que Hobbes escribió páginas vigorosas, un verdadero modelo del pensamiento racional para todos los tiempos.

En sus *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, Scipione Ammirato, retomando la lección de los antiguos, escribe: «Platón asemeja el vulgo a una bestia enorme [...] Es preciso poner freno a esta bestia». El fragmento concluye con esta enumeración: el vulgo es «un monstruo terrible, frívolo, perezoso, miedoso, desmedido, ávido de cosas nuevas, ingrato, en suma, una mezcla de defectos no acompañados de alguna virtud». Una vez definida la democracia como el gobierno de los pobres, esta definición dará motivo para sostener que los pobres, precisamente porque no tienen nada, carecen del derecho de gobernar, y cuando logran arrebatar el poder producen desastres. En su estudio *Della repubblica fiorentina*, Donato Giannotti repite: «Los pobres, aunque deseen la libertad, como viven en la vileza y la abyección por la miseria, son proclives a servir, y por ello, cuando fuesen magistrados encontrarían dificultad para ejercer la administración»[8]. La pobreza se tomará hasta el siglo pasado como un motivo de exclusión del goce de los derechos políticos. Maquiavelo lo dijo en forma lapidaria, según su estilo:

> Los hombres que en las repúblicas se emplean en las artes mecánicas no pueden saber mandar como príncipes cuando son propuestos como magistrados, porque siempre estuvieron acostumbrados a servir. Para mandar se requiere de aquellos que jamás obedecieron

8. Tomo estas citas, aunque podría presentar otras muchas, de R. De Mattei, «L'istanza democratica nel pensiero politico italiano del Cinque e del Seicento», en *Studi in onore di C. Esposito*, Cedam, Padua, 1973, pp. 2.339-2.357.

más que a los reyes y a las leyes, como lo son los que viven de su propio peculio[9]

De las dos diferencias entre la democracia moderna y la antigua, la primera fue producto natural de condiciones históricas cambiantes; la segunda, por su parte, fue resultado de una diferente concepción moral del mundo. El cambio de la democracia directa a la representativa se debió a una cuestión de facto, la modificación del juicio sobre la democracia como forma de gobierno implica un asunto de principio. La mutación histórica consistió en el paso de la ciudad-Estado a los grandes Estados territoriales. El propio Rousseau, que si bien había elogiado la democracia directa, reconoció que una de las razones por las que una verdadera democracia nunca había existido, y jamás existirá, radicaba en que exigía un Estado muy pequeño «en el que el pueblo sea fácil de congregar y en que cada ciudadano pueda fácilmente conocer a los demás»[10].

Para que se pudiese dar un juicio positivo sobre la democracia era preciso desbrozar definitivamente el campo de cualquier referencia a un cuerpo colectivo como el *démos*, que se presta a ser interpretado en sentido peyorativo cuando se le relaciona, como sucedió durante largo tiempo, con la «masa», el «vulgo», la «plebe» y cosas semejantes. La monarquía está en la persona del jerarca, la aristocracia está compuesta por los *áristoi*, y, en el lenguaje de nuestros escritores políticos del siglo XVI, por los *ottimati*, que no son un nombre colectivo, sino el plural de un nombre que designa un ente singular, el *áristos* o notable (*ottimate*). Sólo la democracia, entre las formas de gobierno, nació como término que indica el poder (el *krátos*) de un cuerpo colectivo. Hasta se puede sospechar que la palabra «democracia» haya surgido con un significado polémico, contrapuesto a «aristocracia» como gobierno de los mejores. Ciertamente, es polémico el significado de gobierno de los pobres en oposición al gobierno de los ricos, para el cual los antiguos ya conocían un término más apropiado, «plutocracia» (en Jenofonte), que con un sentido también polémico es empleado igualmente en nuestro tiempo. En el famoso libelo antidemocrático, alguna vez atribuido a Jenofonte, sobre la Constitución de Atenas, la *penía*, la pobreza, es considerada un vicio que empuja a los que están infectados de ella a la infamia[11].

9. *Tutte le opere di Niccolò Machiavelli*, ed. de F. Flora y C. Cordié, Mondadori, Milano, 1950, II, p. 535.

10. J. J. Rousseau, *El contrato social*, cit., p. 94.

11. Que cito de la traducción de L. Canfora, Anonimo Ateniese, *La democrazia come violenza*, Sellerio, Palermo, 1982 (el título con el cual el escrito se transmitió es

La idea del *démos* como cuerpo colectivo deriva de la imagen de la plaza o de la asamblea cuando se observa desde lo alto. Pero si uno se acerca, se percata de que la plaza o la asamblea están compuestas por muchos individuos que, cuando ejercen su derecho, aprobando o reprobando las propuestas de los oradores, cuentan singularmente, o sea, por uno. Por tanto, también la democracia, de manera no diferente de la monarquía y la aristocracia, está compuesta por individuos. Pero el nombre colectivo oculta la realidad y termina por hacer creer que, mientras que en los dos primeros tipos de gobierno el poder reside precisamente en los sujetos indicados por el nombre, en el tercero se asienta en un cuerpo único, el *démos*. De hecho, el *démos* en cuanto tal no decide nada, porque las decisiones son tomadas singularmente por los individuos que lo componen. La distinción entre aristocracia y democracia no radica en la diferencia entre pocos (individuos) y la masa (un ente colectivo), sino entre pocos (individuos) y muchos (individuos). Que en una democracia sean muchos los que deciden no transforma a estos muchos en una masa que pueda ser considerada globalmente, porque la masa, en cuanto tal, no decide nada. El único caso en el que se puede hablar de decisión masiva es el de la aclamación, que es exactamente lo opuesto de una decisión democrática. Una asamblea popular está compuesta por individuos ni más ni menos que una asamblea aristocrática.

A pesar de esta tradición contraria a la democracia, no falta en el pensamiento griego la idea de que el punto de partida de la mejor forma de gobierno es la igualdad natural y de nacimiento, la *isogonía*, que hizo a todos los hombres semejantes e igualmente dignos de gobernar. En el *Menexenos* platónico hay un famoso pasaje en el que Sócrates evoca la vieja Constitución ateniense, contraponiéndola a las otras Constituciones que, al presuponer la desigualdad de los hombres por la que algunos son siervos y otros amos, han dado origen a tiranías u oligarquías: «Nosotros y los nuestros —concluye—, al nacer de una misma madre, no pretendemos ser entre nosotros siervos y amos, sino la igualdad de *nacimiento* nos constriñe a buscar también la igualdad legal y a no creer en nada *más*, con excepción del valor de la virtud y la inteligencia» (239 a).

Que esta idea de la igualdad natural, la *isogonía*, se encuentre en las bases de la democracia moderna y sea el fundamento ideal

La constitución ateniense). Para dar una idea del tono del libelo bastan los primeros renglones: «No me gusta que los atenienses hayan seleccionado un sistema político que permite a la canalla estar mejor que la gente decente».

del gobierno democrático, en cuanto régimen basado en la concepción arraigada de una naturaleza humana (aunque continuamente criticada) que ha hecho a los hombres originariamente iguales, no tiene necesidad de comentario. A su subsecuente enraizamiento en el pensamiento político occidental contribuyó la idea cristiana de que los hombres son hermanos en cuanto son hijos de Dios. tal idea, la de la fraternidad de los hombres, al secularizarse mediante la doctrina de la común naturaleza humana, persistió hasta constituir uno de los tres principios de la Revolución francesa. No por casualidad estas ideas encontraron su expresión racional y racionalizada en la doctrina iusnaturalista, cuyas reflexiones se iniciaron considerando al individuo como una persona moral, dotada de derechos que le pertenecen por naturaleza y como tales son inalienables e inviolables.

En cambio, merece, si no un comentario, una puesta de relieve el hecho de que el juicio positivo sobre la democracia de los modernos depende esencialmente del reconocimiento de estos derechos humanos. La filosofía política de los antiguos no es predominantemente una filosofía individualista, y mucho menos atomizante. Su inspiración fundamental es la bien expresada en la tesis aristotélica de que el hombre en su origen es un animal social que vive desde su nacimiento en una sociedad natural como la familia. Esta idea estará en los cimientos de la teoría organicista, que tuvo una larga existencia en el pensamiento político occidental y contribuyó a mantener con vida el concepto de pueblo como un conjunto por encima de las partes, hasta la filosofía romántica alemana. De esta filosofía, que es exactamente lo opuesto de la teoría utilitarista surgida en los mismos años en Inglaterra, nacieron tanto el *Volksgeist* de la escuela historicista alemana, como la «totalidad ética» de Hegel, hasta la *Volksgemeinschaft* de triste recuerdo, no tan lejana que pueda ser olvidada, que representó el desafío extremo a toda idea de gobierno libre basado en el principio de la dignidad y de la responsabilidad individual[12].

Con independencia del pensamiento romántico y neorromántico, la idea de la soberanía popular tuvo su origen, y fue mantenida, por contraposición con la noción de soberanía del príncipe. Hoy, que esa oposición ya no tiene razón de ser, puesto que se tiende a

12. *Sobre el significado de la palabra «pueblo» en la historia, hay indicaciones y sugerencias en Giovanni Sartori,* The Theory of Democracy Revisited, *cit., pp. 21 ss. A propósito de la concepción orgánica o general de pueblo, observa justamente que «no conduce de manera alguna a la democracia» (p. 23).*

reconocer sólo el principio de legitimidad que proviene de abajo, con excepción de algunos regímenes teocráticos —que la conciencia civil contemporánea considera residuos del pasado—, también el concepto de soberanía popular podría ser tranquilamente abandonado.

Si todavía se quiere hablar, en referencia a la democracia moderna, basada en el principio del poder ascendente, de soberanía, entendida como poder originario, principio, fuente, medida de cualquier otra forma de poder, la soberanía no sería del pueblo, sino de los individuos en cuanto ciudadanos. «Pueblo» no es sólo un concepto ambiguo, precisamente porque no existe sino como *metáfora* de un conjunto llamado «pueblo» diferente de los *individuos* que lo componen, sino también es un concepto engañoso: siempre se ha hablado de «pueblo», comenzando por el *populus* romano para pasar al pueblo de las ciudades medievales y llegar a los gobiernos populares de la época moderna, aun cuando los derechos políticos pertenecían a una minoría de la población. En la doctrina del derecho público moderno se llama «pueblo» a uno de los elementos constitutivos del Estado, tengan o no tengan los individuos que lo componen el derecho *activae civitatis*. El pueblo ha sido considerado soberano incluso cuando los que participaban en el poder político en primera persona o por la persona interpuesta de su representante eran una minoría de la población. Se podría hablar apropiadamente de soberanía popular sólo desde el momento en que fue instituido el sufragio universal; pero de soberanía popular se ha hablado también en siglos anteriores: a propósito del *démos* griego y del *populus romanus*; en referencia a las comunidades políticas en las que incluso existían esclavos, que carecían ya no tan sólo de derechos políticos, sino hasta de derechos civiles; en relación con los gobiernos populares de las ciudades italianas, donde por pueblo sólo se entendía al pueblo llano diferente del pueblo *minuto*; a propósito del pueblo de los Estados representativos mucho antes de que los derechos políticos fuesen atribuidos a todos los ciudadanos de ambos sexos mayores de edad. Como escribió un estudioso norteamericano hace algunos años, en un libro dedicado al pueblo semisoberano: «La definición clásica de democracia como gobierno popular es predemocrática en sus orígenes, basada en las nociones de democracia desarrolladas por filósofos que no habían tenido la posibilidad de contemplar un sistema democrático en acción»[13].

13. E. E. Schattschneider, *The Semisovereign People. A Realist View of Democracy in America*, Holt, Rinehart and Winston, New York, 1960, p. 130 (trad. it., *Il Popolo*

Para justificar la no correspondencia entre el nombre y la cosa, en muchas ocasiones se ha recurrido al expediente de distinguir al pueblo verdadero del pueblo falso, al *démos* del *óchlos*, al *populus* de la *plebs*, al *peuple* de la *populace*, reintroduciendo una mayor distinción, aquella entre una parte buena y una parte mala de la sociedad, sobre la que siempre ha descansado la legitimidad de los gobiernos aristocráticos. En las *Historias florentinas*, Maquiavelo escribe: «En Florencia primeramente se distinguen los nobles entre sí, luego los nobles y el pueblo, y por último el pueblo y la plebe»[14].

En la democracia moderna el soberano no es el pueblo, sino todos los ciudadanos. El pueblo es una abstracción, cómoda pero al mismo tiempo, como he dicho, falaz, los individuos, con sus defectos e intereses, son una realidad. No por casualidad en la base de las democracias modernas están las declaraciones de los derechos del hombre y del ciudadano, desconocidas para la democracia de los antiguos. La democracia moderna reposa sobre una concepción individualista de la sociedad. Que luego este individualismo sea propuesto y reivindicado en nombre de la teoría utilitarista de la felicidad para el mayor número o de la teoría de los derechos del hombre, para mencionar rápidamente la disputa suscitada en estos años entre quien ha asumido y defendido los principios del utilitarismo y quien protesta poniendo por delante los derechos «tomados en serio», es un tema que aquí puede dejarse de lado, porque lo que me interesa subrayar es el lugar central que ocupa el individualismo en el debate contemporáneo, cualquiera que sea su fundamento.

Vale recordar, en todo caso, que en los orígenes del individualismo se encuentra ya sea una ontología, ya una ética: una ontología, en cuanto se fundamenta sobre una concepción atomista de la sociedad, como aparece tanto en la reconstrucción del estado de naturaleza que antecede al estado civil en la filosofía política de Hobbes a Kant, como en la fundación de la nueva ciencia, la economía política, cuyo actor principal es el *homo oeconomicus* del que se mofó Marx, quien ciertamente no era individualista, una ética, preciso, en cuanto al ser humano, a diferencia de todos los demás seres del mundo natural, le es atribuida una personalidad moral que, para expresarse en términos kantianos, tiene una dignidad y no un precio.

gno-sanvita. *Un'interpretazione realistica della democrazia in America*, Ecig, Genova, 1998, p. 178).

14. N. Maquiavelo, *Istorie fiorentine*, Prólogo (ed. cit., II, p. 6).

Ahora bien, colocados a un lado estos presupuestos hostiles para una concepción laica de la sociedad, la idea individualista se ha puesto las vestimentas más humildes del individualismo metodológico, o sea, de la doctrina según la cual la predominante concepción pragmática de la ciencia asume como punto de partida para analizar la sociedad las acciones de los individuos más que el comportamiento de la sociedad considerada como un todo superior a las partes. En este sentido son individualistas dos de los más complejos sistemas sociológicos de nuestro siglo, el de Pareto y el de Weber. Hoy el individualismo está en los cimientos del estudio de las decisiones colectivas: las preferencias de este o aquel grupo son analizadas partiendo de las preferencias de las decisiones particulares. De cualquier modo, convendría no olvidar, para prevenir toda indebida absolutización de un método, que el individualismo metodológico nació en el seno de los estudios económicos, que es aquí donde tiene su fuerza operativa (no por casualidad Pareto y Weber eran dos sociólogos economistas) y que no puede ser trasplantado a otros campos donde los fenómenos colectivos, como el lenguaje y en parte también el derecho, no pueden ser explicados a partir del individuo y de sus preferencias, y en cuanto tales siempre han alimentado y legitimado, bajo una absolutización en sentido contrario e igualmente incorrecta, teorías organicistas.

Entiéndase bien: la concepción individualista de la que estamos hablando en las tres diferentes dimensiones, ontológica, ética y metodológica, no desecha la consideración de que el hombre también es un ser social, ni considera al individuo aislado como micro y macrocosmos al mismo tiempo, a la manera de Stirner y en general del anarquismo filosófico. Hay individualismos e individualismos. Existe el individualismo de la tradición liberal-libertaria y el de la tradición democrática. El primero arranca al individuo del cuerpo orgánico de la sociedad y lo hace vivir fuera del seno materno metiéndolo en el mundo desconocido y lleno de peligros de la lucha por la supervivencia, donde cada cual debe velar por sí mismo, en una lucha perpetua, ejemplificada por el hobbesiano *bellum omnium contra omnes*. El segundo lo reintegra a sus semejantes para que de su unión la sociedad sea considerada ya no como un todo orgánico del que brotó, sino como una asociación de individuos libres. El primero reivindica la libertad del individuo frente a la sociedad; el segundo lo reconcilia con la sociedad haciendo de ésta el resultado de un acuerdo libre entre individuos inteligentes. El primero hace del individuo un protagonista absoluto, fuera de cualquier vínculo social, el segundo lo hace protagonista de una

nueva sociedad que emerge de las cenizas de la antigua, en la que las decisiones colectivas son tomadas por los mismos individuos o por sus representantes.

Sobre cuál será la democracia del futuro, un historiador y en general un científico social que no sólo no pretenda, sino que tampoco desee correr el riesgo de hacer profecías, tan sólo puede aventurar alguna tímida previsión. La profecía es categórica, la previsión es hipotética. A diferencia de la historia, que no se puede hacer con los «si», la previsión se puede efectuar con los «si». La única afirmación permisible para el estudioso de los fenómenos sociales (siempre dudo al hablar de «científico» social porque las llamadas ciencias sociales todavía están inmersas en el universo de la incertidumbre) es que, si se perfilan ciertas condiciones, es probable que de ellas deriven ciertas consecuencias. Pero sobre la viabilidad de las condiciones, que depende de la continuidad, de la constancia, de lo lineal de una tendencia específica que se ha creído descubrir y se logró determinar con cierta precisión, la ciencia social debe proceder, si no quiere toparse con estrepitosos fracasos, con pies de plomo. Para dar un ejemplo de actualidad: se puede establecer un vínculo entre crecimiento demográfico y aumento del consumo de los recursos necesarios para la supervivencia, y pronunciarse sobre las consecuencias que se podrían derivar de un desarrollo desigual de los dos procesos, pero sería arriesgado asegurar la inevitabilidad de las dos tendencias. De hecho, las previsiones efectuadas en años recientes sobre los límites del desarrollo no han tenido una plena confirmación. Más que previsiones, se han mostrado como profecías (equivocadas).

Con respecto a las dos diferencias fundamentales entre la democracia de los antiguos y la de los modernos, sobre las que he tratado hasta ahora, tímidamente se puede prever que la democracia del futuro gozará del mismo juicio de valor positivo que la segunda, si bien regresando en parte, mediante la ampliación de los espacios de la democracia directa hecha posible por la difusión de las computadoras, a la primera[15].

No obstante, en su último escrito antes de morir Gino Germani se planteó la pregunta: «¿Puede sobrevivir la democra-

15. Éste también es un tema en el que no me aventuro, aunque la literatura sobre él se haya venido extendiendo en estos últimos años. Queda siempre la pregunta: en el supuesto de que la democracia directa sea posible incluso en los grandes Estados, gracias al perfeccionamiento de los medios técnicos de transmisión de la opinión, ¿es deseable?

cia?»[16]. Y respondía poniendo en evidencia cuatro razones por las que es lícito afirmar que los regímenes democráticos están en peligro. De estas razones tres son internas y una externa. Las tres internas son, según Germani, el exceso de cambio, la vulnerabilidad del sistema y la paradoja tecnocrática. Por exceso de cambio entendía la contradicción entre la mutación continua de las reglas de comportamiento, propia de las sociedades secularizadas (las únicas en las que se impusieron regímenes democráticos durables) en oposición a las sociedades tradicionales, y la necesidad en la que toda sociedad se encuentra de mantener un núcleo de principios fijos a través de los cuales pueda darse ese tanto de integración social sin la que ninguna sociedad puede sobrevivir. La vulnerabilidad de la democracia dependería de la fragmentación del poder que permite a pequeños grupos organizados dar golpes mortales a la sociedad, que se ve obligada a autonegarse para defenderse. Al hablar de la paradoja tecnocrática, Germani se refería a la contradicción creciente entre la necesidad de control popular, sobre el que se erige un régimen democrático, y la necesidad que toda sociedad avanzada tiene de tomar decisiones en materias que requieren conocimientos cada vez más especializados, inaccesibles para las masas.

Todos los peligros enunciados son reales, ¿quien podría negarlo? Sin embargo, es un hecho que desde que Germani escribió el ensayo, no sólo las democracias existentes no cayeron, ni siquiera las más frágiles como la italiana, sino que se ha dado en muchos países de Europa, y está en curso en América latina, el paso de regímenes autoritarios a regímenes democráticos. ¿Qué es lo que representan las revueltas que han sacudido y continúan sacudiendo al Imperio soviético sino requerimientos de renovación democrática?

¿Por qué este desfase entre previsiones y acontecimientos reales? Nuestras observaciones, que parecen razonables bajo forma de hipótesis, de «si..., entonces», o no tienen en cuenta todas las condiciones, es decir, todos los «si», porque seleccionamos los que nos permiten derivar las conclusiones preferidas desde el punto de vista de la emotividad (la conclusión catastrofista antes que la de un buen fin o viceversa), o sucede que entre las hipótesis y las conclusiones intervienen procesos de autorregulación o de adaptación que no fueron previstos.

16. G. Germani, «Autoritarismo e democrazia nella società moderna» en R. Scartezzini, L. Germani, R. Gritti (eds.), *I limiti della democrazia*, Liguori, Napoli, 1985, pp. 3-40, seguido de un comentario mío: «Può sopravvivere la democrazia?», pp. 41-49.

Por lo que hace al factor externo dependiente del sistema internacional, Germani consideraba que la cada vez más extensa e inevitable internacionalización de la política exterior favorece más las soluciones autoritarias que las democráticas. Probablemente éste sea el mayor de los peligros con los que se topa la democracia. Hoy más que nunca, la política interna está determinada por la política internacional y por la constelación de intereses de las potencias hegemónicas en el ámbito de las cuales los Estados no hegemónicos están obligados a vivir: digo «obligados» porque la colocación de un Estado no hegemónico en una cierta esfera de influencia casi nunca es objeto de una libre preferencia del gobierno de ese Estado y mucho menos de su pueblo o de sus ciudadanos. Todos los argumentos que se quieran aducir para subrayar la ingobernabilidad de las democracias se muestran casi irrelevantes frente a la ingobernabilidad del sistema internacional, que inevitablemente tiene repercusión en la estructura del sistema interno.

Desde nuestra experiencia cotidiana podemos decir que el sector de las decisiones políticas que se sustrae con mayor facilidad al debate público, (que es el rasgo distintivo de la democracia), es el relacionado con los asuntos internacionales. La política exterior ha quedado como una esfera reservada, de hecho si no de derecho, para el ejecutivo, y es en la que tienen mayor libertad de movimiento los servicios secretos que están vinculados, a hurtadillas, como es natural, a los servicios secretos de otras naciones en una red de canales subterráneos cuyo acceso está impedido para el ciudadano de a pie, que en esta situación cae de soberano a súbdito. De todo lo que se decide, o se trama, en este subsuelo, el pueblo soberano no sabe absolutamente nada, y lo que llega a saber está casi siempre equivocado. Hay dos vías para no dar a conocer a los demás las propias intenciones, no manifestarlas o mentir. Está disminuyendo la confianza en la eficacia de la opinión pública, que debería ser el baluarte de la democracia. Con mayor razón hay que dudar de la eficacia de la opinión pública en los asuntos internacionales. Cuando alcanza a descubrir un escándalo llega con retraso.

El verdadero reto de la democracia del siglo XX es aquel que viene del exterior. No tanto por las razones aducidas en un libro provocador como el de François Revel, según el cual las democracias no saben defenderse[17] (frente al fascismo y el nazismo se defendieron muy bien y los derrotaron), sino por una razón mucho más

17 J. F. Revel, *Comment les démocraties finissent*, Grasset & Fasquelle, Paris, 1983 (trad. it., Rizzoli, Milano, 1984).

sustancial. Mientras un Estado democrático viva en una comunidad a la que pertenecen Estados no democráticos y esa misma comunidad sea no democrática, aun el régimen de los Estados democráticos será sólo una democracia incompleta.

El fundamento de una sociedad democrática es el pacto de no agresión de cada cual con todos los demás y la obligación de obedecer las decisiones colectivas tomadas con base en las reglas del juego preestablecidas de común acuerdo, de las cuales la principal es la que permite resolver los conflictos que de vez en cuando surgen sin recurrir a la violencia recíproca. Pero tanto el pacto negativo de no agresión como el positivo de obediencia, para ser, además de válidos, también eficaces, deben estar garantizados por un poder común. Con el pacto de no agresión recíproca los individuos abandonan el estado de naturaleza; con el pacto de obediencia a las reglas establecidas de común acuerdo constituyen una sociedad civil. Pero sólo instituyendo un poder común dan vida a un Estado (que no es necesariamente democrático).

En el sistema internacional bien se puede decir que en la base de la Carta de las Naciones Unidas hay un pacto de no agresión, en un primer momento entre las potencias victoriosas, que luego poco a poco se extendió a todos los Estados de la tierra, incluidos los vencidos, a lo cual se agrega que en el momento en el que cada Estado entra a formar parte de la ONU se compromete a obedecer las decisiones que serán tomadas por los órganos estatutarios para ello delegados. Así y todo, no ha tenido éxito alguno la institución de un poder común por encima de las partes contratantes. Allí donde está reunida la comunidad, la Asamblea, en la que todos los Estados tienen el mismo derecho de voto, no está el poder. Allí donde podría localizarse el poder, el Consejo de Seguridad, no está la comunidad (la comunidad excluye el derecho de veto). Sin poder común no hay ninguna garantía de que el pacto de no agresión sea respetado y la obediencia a las decisiones esté asegurada.

Una sociedad tendencialmente anárquica, como la internacional, que todavía se apoya en el principio de la autodefensa en última instancia, favorece el despotismo interno de sus miembros, o, por lo menos, obstaculiza el proceso de democratización. Mientras el principio en el que se inspira o debería inspirarse el Estado democrático es el de la garantía de la máxima libertad de cada uno de sus ciudadanos compatible con la máxima libertad de cualquier otro, el principio al que está obligado a conformar la propia conducta un Estado en una sociedad de Estados no democráticos es *salus reipublicae suprema lex*, un principio con base en el cual la libertad del

conjunto (léase «interdependencia») tiene la primacía sobre la libertad de todos. Que luego una gran potencia aduzca sus «intereses vitales» en lugar de la salvación del Estado no cambia el asunto. Cuando Maquiavelo escribe que allí donde está en juego la salud de la patria «no debe haber consideración alguna sobre lo justo o lo injusto», porque lo que cuenta, «puesta a un lado cualquier otra consideración», es «seguir en todo al partido que le salve la vida y la mantenga libre», se refiere a la libertad del Estado, no a la de los ciudadanos; antes bien, «puesta a un lado cualquier otra consideración» significa también «posponer el respeto» de la libertad de los ciudadanos.

Si se acepta esta hipótesis, según la cual la amenaza a uno u otro Estado actualmente democrático depende de que cada uno de éstos es parte de un universo que en su conjunto es no democrático, el desafío al final del segundo milenio no puede ser vencido sino en estas dos direcciones: la ampliación de la esfera de los Estados democráticos y la democratización del sistema internacional en su conjunto: dos procesos interdependientes, ya sea en el sentido de que deberían fortalecerse mutuamente, ya en el sentido de que lo incompleto de uno determina lo incompleto del otro.

La idea del viejo Kant (cuando escribió su famoso opúsculo sobre la paz perpetua, era viejo de edad pero no de ideas), según la cual la condición preliminar de una paz perpetua diferente de aquella de los cementerios era que todos los Estados tuviesen una forma de gobierno semejante y que ésta fuese la «república» —la forma de gobierno en la que para decidir la guerra es preciso contar con la anuencia de los ciudadanos—, no era el sueño de un visionario. Era una previsión hecha a manera de hipótesis: «si..., entonces». La piedra de toque es ese «si». Si todos los Estados fuesen republicanos... Desafortunadamente aquí encontramos una de las paradojas de nuestro tiempo (de todos los tiempos) o, si se quiere, el «rompecabezas». Todos los Estados podrán volverse democráticos sólo en una sociedad internacional democratizada. Pero una sociedad internacional democratizada presupone que todos los Estados que la componen sean democráticos.

En este punto termina la previsión y comienza la profecía. Con lo cual no estando yo dotado de espíritu profético como el abate Joaquín declaro mi completa incompetencia.

[Traducción de José Fernández Santillán]

II. DEMOCRACIA Y CONOCIMIENTO

Como es bien sabido, son muchas las definiciones de democracia. Entre todas, prefiero aquella que la presenta como el «poder en público». Utilizo esta expresión sintética para indicar todos aquellos mecanismos institucionales que obligan a los gobernantes a tomar sus decisiones a la luz del día, y permiten a los gobernados «ver» cómo y dónde se toman dichas decisiones.

En la memoria histórica de los pueblos europeos, la democracia aparece por primera vez con la imagen del *agorá* ateniense, el lugar al aire libre donde los ciudadanos se reunían para escuchar a los oradores y luego expresar su opinión, alzando la mano. Con el paso de la democracia directa a la democracia representativa (de la democracia de los antiguos a la de los modernos), desaparece la plaza, mas no la exigencia de la «visibilidad» del poder, que se satisface de otra manera: con la publicidad de las sesiones del Parlamento, con la formación de una opinión pública a través del ejercicio de la libertad de imprenta, instando a los líderes políticos para que hagan sus declaraciones a través de los medios de comunicación de masas. Con una confianza que tal vez hoy en día no podríamos compartir, François Guizot —el primer gran historiador del gobierno representativo— escribió: «La publicidad de los debates en las Cámaras somete a los poderes a la obligación de buscar la justicia y la razón ante los ojos de todos, con el fin de que todo ciudadano se convenza de que esta búsqueda se hizo de buena fe»[1]. La misma representación, como con autoridad se dijo, «no puede tener lugar más que en la esfera de lo público. No hay representación ninguna que se desenvuelva en secreto y entre dos personas»; «representar es hacer perceptible [...] un ser imperceptible mediante un ser de presencia pública»[2].

La definición de democracia como poder en público no excluye, por supuesto, que pueda y deba caracterizarse también de otras maneras. Sin embargo, esta definición resalta perfectamente un aspecto por el cual la democracia representa la antítesis de todas las

1. F. Guizot, *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe* (1821-22), Société Typographique Belge, Bruxelles, 1851, vol. I, p. 84.

2. C. Schmitt, *Verfassungslehre*, Duncker u. Humblot, Berlin, 1928 (trad. cast. de F. Ayala, *Teoría de la Constitución*, Alianza, Madrid, 1982, pp. 208 y 209).

formas autocráticas de poder. El poder tiene una irresistible tendencia a esconderse. Elias Canetti escribió de manera lapidaria: «El secreto ocupa la misma médula del poder»[3]. Y se entiende fácilmente por qué: quien ejerce el poder estará más seguro de obtener los efectos deseados, cuanto más invisible se haga a aquellos a quienes se pretende dominar. Uno de los temas principales de los tratados de política de los siglos en los cuales prevalecen las formas de gobierno autocráticas es el tema de los *arcana imperii*. La razón principal de la necesidad de que el poder se sustraiga a las miradas del público es el desprecio por el pueblo, considerado incapaz de entender los intereses supremos del Estado (que serían, a juicio de los poderosos, sus propios intereses) y fácil presa de los demagogos. Uno de los temas recurrentes en la crítica a la democracia, presente a lo largo de toda la historia del pensamiento político, desde las famosas páginas de la *República* de Platón hasta Nietzsche, es la incapacidad del vulgo para mantener los secretos necesarios para la mejor conducción de la cosa pública.

Para que quede claro, cuando hablo de «poder en público» me refiero al público activo, informado, consciente de sus derechos; a aquel público cuya historia, desde su nacimiento en la edad de las luces hasta su posterior desarrollo, ha reconstruido Jürgen Habermas en una obra muy conocida y discutida[4]; al público en el sentido utilizado por Kant, en un célebre escrito sobre la Ilustración cuando hablaba de los derechos y deberes que tienen los filósofos de hacer «uso público de la propia razón»[5]. Incluso el monarca absoluto, el autócrata, el dictador moderno, se presenta en público, porque necesita mostrar señas visibles de su propio poderío. Pero el público ante el cual se presenta es una multitud anónima, indistinta, llamada a escuchar y aclamar; no a expresar una opinión, sino a cumplir un acto de fe. A esta visibilidad meramente exterior del señor de la vida y la muerte de sus propios súbditos debe corresponder la opacidad de las decisiones de las cuales dependen la vida y la muerte de éstos.

A este vuelco tan radical entre poder visible e invisible concurre una mutación igualmente radical, típica de la filosofía ilustrada,

3. E. Canetti, *Masse und Macht*, Claassen, Hamburg, 1960 [trad. cast. de H. Vogel, *Masa y poder*, Muchnik, Barcelona, 1994, p. 286].

4. J. Habermas, *Strukturwandel der Oeffentlichkeit*, Luchterhand, Neuwied, 1962 [trad. cast., *Historia y crítica de la opinión pública*, Gustavo Gili, México, 1994].

5. *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, trad. cast. de A. Maestre y J. Romagosa, en J. B. Erhard *et al.*, *¿Qué es la Ilustración?*, Tecnos, Madrid, 1988, p. 11.

entre la esfera del conocimiento y la postura del hombre frente a los *arcana naturae*, no menos impenetrables que los *arcana imperii*. Kant sintetizó la esencia de la nueva filosofía en el lema de Horacio *sapere aude* —que ya había evocado Gassendi— y felizmente lo tradujo como sigue: «Que tengas el coraje de servirte de tu propia inteligencia»[6]. Esta disposición del hombre de razón se oponía a la disposición del hombre de fe, bien resumida en el dicho paulino *Noli autem sapere, sed time* (Rom 2, 20). Durante siglos, el miedo a Dios había servido para justificar el miedo al soberano, los *arcana imperii* habían sido considerados como una copia de los *arcana Dei*. La transgresión del secreto divino y del secreto natural tan sólo podía tener como consecuencia la transgresión del secreto político. Gran parte de la historia del pensamiento político puede interpretarse como un constante intento, por parte de los súbditos, de arrancar los velos, las máscaras o las protecciones detrás de los cuales se esconden los detentadores del poder, de extender el área del poder visible respecto al del poder invisible. Avanzando a partir de la definición de democracia inicialmente propuesta, podríamos redefinirla idealmente como aquella forma de gobierno en la cual incluso las últimas fortalezas del poder invisible han sido expugnadas y el poder, al igual que la naturaleza, ya no tiene secretos para el hombre. Sabemos que esta meta ideal es inalcanzable. Ocultarse pertenece a la esencia misma del poder. Pero eso no significa que la diversa extensión de las esferas del poder visible e invisible no sea uno de los criterios que permiten una neta distinción entre gobierno democrático y autocrático.

A las estrategias del poder autocrático pertenecen no sólo el no decir, sino también el decir lo falso: además del silencio, la mentira. Cuando se ve obligado a hablar, el autócrata puede servirse de la palabra no para manifestar en público sus intenciones reales, sino para esconderlas. Puede hacerlo tanto más impunemente cuanto menores sean los medios que sus súbditos tengan a su disposición para verificar la veracidad de lo dicho. La máxima según la cual al soberano le es lícito mentir pertenece a los preceptos de los teóricos de la razón de Estado. Que al soberano fuese lícita la «mentira útil», no lo dijo sólo el «diabólico» Maquiavelo, sino también Platón, y Aristóteles y Jenofonte. Siempre se ha considerado que una de las virtudes del soberano es saber simular, es decir, aparentar lo que no es, y saber disimular, es decir, no aparentar lo que es. Jean Bodin, que incluso se profesa profundamente anti Maquia-

6. *Ibid.*, p. 9.

velo, reconoce que Platón y Jenofonte les permitían a los magistrados mentir como se hace «con los niños y los enfermos»[7]. El parangón de los súbditos con los niños y los enfermos no necesita más comentarios. Las dos imágenes más frecuentes con las cuales se identifica el gobernante autocrático son las del padre y el médico: los súbditos no son ciudadanos libres y sanos; son menores de edad que educar o enfermos que curar. Una vez más, ocultar los poderes encuentra su propia justificación en la insuficiencia, e incluso en la indignidad del pueblo. El pueblo no debe saber, porque no está en condiciones de entender, o bien debe ser engañado, porque no soporta la luz de la verdad.

Para que el mandamiento *sapere aude* se pudiese orientar al descubrimiento de los *arcana imperii*, será necesario un total cambio de imagen del poder: habrá que comenzar a mirarlo de abajo hacia arriba, y ya no de arriba hacia abajo.

Sería un error creer que el gobierno autocrático excluye toda forma de saber orientada al estudio de la sociedad y del Estado. En realidad, siempre será cierto que el saber es poder, que una persona tiene más poder en tanto más sepa. Empero, queda abierta la pregunta: ¿el poder de quién? Durante siglos, los autores políticos han observado el fenómeno del poder desde el punto de vista del gobernante más que desde el punto de vista del gobernado: *ex parte principis*, más que *ex parte populi*. La llamada ciencia de la política fue más que una ciencia en el sentido moderno de la palabra —es decir, una búsqueda desinteresada, *wertfrei*, objetiva y realizada con un método— un arte de gobierno, es decir, una serie de preceptos para los detentadores del poder, sobre la mejor manera para conquistarlo, y de conservarlo luego de haberlo conquistado. Los problemas clásicos de la política, empezando por Platón y pasando por Aristóteles, Cicerón y los autores medievales, hasta Maquiavelo, Bodin, Hobbes, los teóricos de la razón de Estado, y —¿por qué no?— Hegel y los elitistas contemporáneos, atañen esencialmente a los derechos y deberes de los gobernantes, la naturaleza y la distribución de los diversos cargos del Estado, la estabilidad o inestabilidad de los gobiernos, y las diferentes maneras de asegurar la primera o de evitar la segunda. A la elucubración sobre los derechos y deberes de los soberanos, generalmente no correspondía una elucubración igualmente esmerada sobre los derechos y deberes de los

7. J. Bodin, *Les six livres de la République* (1576), IV, 7 (trad. cast. de G. de Anastro Isunza, *Los seis libros de la República*, vol. II, CEC, Madrid, 1992, p. 781).

individuos. El problema de los límites al poder soberano no se examinaba respecto de los eventuales derechos de los individuos, sino respecto de otros poderes soberanos, tales como los de los demás Estados o, en la amplia controversia medieval, sobre las dos Potestades, los de la Iglesia como institución dotada de soberanía.

Para dar algún ejemplo, la ciencia suprema a la cual Platón dedica el diálogo el *Político* es la ciencia que debe enseñar al soberano cómo ejercer su poder haciendo justicia: el gobernante se compara con un tejedor, es decir, con un artesano cuyo éxito depende exclusivamente de su propia habilidad. El parangón corriente entre el gobernante y el timonel ilustra mejor la asimilación de la actuación del político con la de quien ha adquirido una destreza particular, es decir, ilustra la convicción difusa de que la política es una técnica y, como tal, se puede enseñar y transmitir; así mismo, ilustra mejor la naturaleza de la relación entre quien tiene el derecho de dirigir porque conoce el oficio y quien sólo tiene el deber de seguir las órdenes. Si el gobernante es el piloto, los gobernados son la tripulación. En el sexto libro de la *República*, hay un célebre aparte en el cual Platón describe de manera eficaz lo que ocurre cuando los marineros quieren ponerse en el lugar de su comandante. Hobbes se ocupa de los súbditos sólo para poner sobre aviso al soberano frente al desenfreno del pueblo, y para sugerir la mejor manera de ceñirle las riendas: Hobbes considera que fue el primero en construir una ciencia política verdadera y verdaderamente demostrada (*doctrina civilis vera et vere demonstrada*) pretendía que se enseñase en todas las universidades para alejar definitivamente las teorías sediciosas que incitan al pueblo a la desobediencia. Como se ve, la concepción absolutista del poder se acompaña de una concepción absolutista del saber. En sus clases de filosofía del derecho en la Universidad de Berlín, Hegel, que presenta su filosofía como un saber absoluto, afirma que con la palabra «pueblo» se designa una parte específica de los componentes de un Estado, «la parte que no sabe lo que quiere»: saber lo que se quiere «es fruto de profundo conocimiento e intelección, que justamente no son cosas del pueblo»[8].

Para que la ciencia política comenzara a mirar el problema del poder también desde otro punto de vista, es decir, desde el punto

8. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), § 301 (trad. cast. de C. Díaz, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, Libertarias-Prodhufi, Madrid, 1993).

de vista de los individuos, fue precisa una auténtica revolución copernicana, la misma revolución copernicana que ocurrió en el campo de la ciencia natural cuando se dejó de mirar la naturaleza desde el punto de vista de Dios creador y padre, y se empezó a mirar desde el punto de vista del hombre que se esfuerza para descifrar su misterio. El vuelco fue ante todo moral, antes moral que intelectual, incluso si a ello contribuyó la primera ciencia social —la economía política—, cuyo punto de partida ya no era la sociedad en su conjunto, de la cual el Estado —en la dominante concepción orgánica de la sociedad— es la cabeza o la mente o el alma, sino el individuo, el *homo oeconomicus*, que entra en relación con los demás individuos para intercambiar sus bienes y proveer a su sustento. Este revuelta moral se originó en el cristianismo y encontró su expresión filosófica o racional en las doctrinas iusnaturalistas, cuyas reflexiones partieron del individuo como persona natural, dotada de derechos que le pertenecen por naturaleza y que, como tales, son inalienables e inviolables, en oposición a las doctrinas políticas de los antiguos, cuyo punto de partida era el hombre social, quien desde su origen vive en una sociedad natural, como la familia. La primera consecuencia de este punto de partida diferente, fue la concepción del Estado ya no como un hecho natural, sino como producto de la voluntad de los individuos, que libremente deciden darle vida y someterse voluntariamente a él. Una vez que el Estado se considera como el producto artificial de una voluntad común, en adelante el verdadero protagonista del saber político ya no será el Estado, sino el individuo.

Sobre esta base individualista nace la democracia moderna. En su origen, el individualismo es una ontología y una ética: una ontología, en cuanto se inserta en una concepción atomista de la sociedad (y de la naturaleza), opuesta a la concepción orgánica dominante; una ética, en cuanto que el ser humano, a diferencia de todos los demás entes del mundo natural, tiene un valor moral o, para decirlo en términos de Kant, una dignidad y no sólo un precio. Es decir, que al llegar a nuestros tiempos, el individualismo se ha vuelto un método (me refiero al llamado «individualismo metodológico» defendido por sociólogos y economistas en estos años), o sea la expresión de una preferencia, con todas las consecuencias que de ahí se derivan, en el estudio de los fenómenos sociales, al tomar como punto de partida las acciones individuales más que las de las varias formas de sociedad en su conjunto. Aquí, me interesa particularmente resaltar que en una u otra de estas formas, la teoría individualista de la sociedad acompaña a la formación de la demo-

cracia moderna. En mi opinión, una teoría de la democracia no puede escindirse de una concepción individualista de la sociedad. El hecho de que luego este individualismo se exprese en la teoría de los derechos del hombre o en la teoría utilitarista de la felicidad del mayor número, para señalar brevemente la antigua demolición de las Declaraciones de derechos emprendida por Bentham y la disputa de estos últimos años entre quienes han retomado y profundizado en los principios del utilitarismo y quienes protestan en nombre de los derechos que deben «tomarse en serio»[9], es un problema que aquí puede dejarse de un lado, porque no tiene particular incidencia sobre el tema que estamos discutiendo. Será suficiente decir que la doctrina de los derechos del hombre y la filosofía utilitarista son los dos caminos maestros que tientan los fundamentos teóricos de la democracia moderna.

El poder autocrático obstaculiza el conocimiento de la sociedad; por el contrario, el poder democrático lo exige, dado que es ejercido por el conjunto de individuos, a quienes una de las reglas principales del régimen democrático atribuye el derecho de participar directa o indirectamente en la formación de las decisiones colectivas. El ciudadano debe «saber», o por lo menos debe estar en condición de saber. De ahí que a la ciencia política, en una época de entusiasmo ilustrado y con un énfasis que en parte se ha apagado, se le atribuyera la tarea de «educar a la ciudadanía». No es casualidad que el conjunto de conocimientos, recopilados con métodos «científicos», de la economía a la antropología, de la política a la sociología, que hoy en día agrupamos bajo el nombre de ciencias sociales, se haya desarrollado y difundido simultáneamente al desarrollo y la difusión de los gobiernos libres, empezando por Inglaterra, donde John Stuart Mill escribió en 1843 el primer gran tratado de lógica inductiva[10], en el cual acogió y examinó, junto a las ciencias físicas más antiguas, las más recientes ciencias morales (como se llamaban en aquel entonces). Fue en Inglaterra donde Marx escribió su obra fundamental de crítica a la sociedad capitalista. En la edad contemporánea, los países que tuvieron gobiernos autoritarios son los países en los cuales las ciencias sociales no se desarrollaron o, incluso allí donde ya habían nacido, su desarrollo se detuvo. Cuando las ciencias sociales se

9. Cf. R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, HUP, Cambridge (Mass.), 1977 [trad. cast., *Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona, 1997].

10. J. S. Mill, *A System of Logic Ratiocinative and Inductive* (1843) [trad. cast. de E. Ovejero, *Sistema de lógica: inductiva y deductiva*, Daniel Jorro, Madrid, 1917].

enseñan como instrumentos de propaganda, acaban por desviarse de sus fines naturales y en definitiva se pervierten. (Cuando yo era estudiante, en nuestras universidades la ciencia política había sido sustituida por la doctrina del fascismo, cuyo examen era obligatorio, y no solamente para los estudiantes de las facultades humanísticas. En los países sometidos a regímenes comunistas, se enseña el marxismo-leninismo.)

Hasta el momento, sólo he hablado de ciencia política, pero no lo he hecho únicamente por deformación profesional. Durante siglos, la única ciencia social fue la ciencia política, cuyo nombre se remonta a los griegos. El término «sociología», como todos sabemos, apareció con Comte a principios del siglo pasado. En realidad, para los griegos no había diferencia entre lo «político» y lo «social». La *pólis* era la sociedad por excelencia. En el capítulo de la *Ética Nicomaquea* dedicado a la amistad, Aristóteles se ocupa de los grupos sociales y de las sociedades particulares, que hoy constituyen el principal objeto de la sociología. Los autores medievales, empezando por santo Tomás, traducen la expresión *politikòn zôon* como «animal politicum et sociale». La sociedad política o civil fue durante siglos la sociedad por excelencia. A ella no se oponía una sociedad natural, sino el estado de naturaleza asocial, como si entre la sociedad sin Estado y el Estado no existiera ninguna esfera intermedia. La única sociedad intermedia conocida era la familia, interpretada como un Estado *in nuce*, mientras que el Estado se interpretaba a su vez como una familia en grande. Junto a la ciencia política, la única otra ciencia reconocida era la economía, justamente entendida como ciencia del grupo familiar y siempre considerada, desde Aristóteles a Hegel, como un capítulo de la ciencia o de la filosofía política. Para Hegel, el punto de vista político incluso era tan exclusivo que le inducía incluso a trazar las líneas generales de la filosofía de la historia según la sucesión de las formas de gobierno (despotismo, república, monarquía), cuando ya se había trazado otra historia de las etapas por las cuales la humanidad habría pasado, desde el punto de vista de las formas económicas (pastoral, agrícola, mercantil).

El nacimiento de la ciencia social, diferenciada en un primer momento de la ciencia política y luego (como ocurre por ejemplo con Marx) incluso abarcando la última, tiene lugar con la emancipación de la sociedad burguesa del Estado, cuya primera manifestación es la formación de la economía, que deja de entenderse como ciencia de la casa o de la familia. La contribución de Marx a esta operación es muy conocida; pero no podemos olvidar, por una

parte, a Saint-Simon, el sansimonismo y el desarrollo de la libre asociación que surge como antítesis al poder estatal constituido, y por otra, a los famosos análisis de Tocqueville acerca de la importancia de la asociaciones voluntarias en la formación de la democracia americana. Sin embargo, esta emancipación ocurrió lentamente, tan despacio que en el siglo pasado y en el presente, si bien se crearon facultades universitarias dedicadas al estudio de los fenómenos sociales —distintas del tradicional estudio del derecho—, por lo general estas facultades se han llamado de Ciencias Políticas, como ocurre en Italia. En realidad, hoy en día las facultades de Ciencias Políticas son —y no podría ser de otra manera— facultades de Ciencias Sociales y Políticas.

La imposibilidad de distinguir entre lo político y lo social es una vieja convicción que tengo. Cuando en 1972 me invitaron a dar un discurso con ocasión del establecimiento en Italia de las facultades de Ciencias Políticas[11], me quejaba porque todas las «orientaciones» en las cuales se articulaban se presentaban como la ilustración de la categoría política en general («político-administrativo», «político-económico», etc.). Dije que enseñando ciencia política siempre había sentido la necesidad de dar un paso atrás hacia la sociedad subyacente, de manera parecida a los historiadores que habían pasado de la historia únicamente política, a la historia social. Resaltaba el hecho de que una de las características de la sociedad moderna, particularmente de las sociedades democráticas, que habían propiciado el surgimiento del estudio de los fenómenos sociales, era la pérdida de la «primacía» de la política. Explicaba que por «pérdida de la primacía de la política» no se entendía el debilitamiento, y menos la extinción, del Estado, tal como habían afirmado al unísono todas las doctrinas utópicas del siglo pasado. Quería decirse que las relaciones de poder existentes en cualquier sociedad no son únicamente las relaciones de poder político, y que las instituciones políticas tan sólo son una red que une los diversos componentes sociales. Si queremos tener una percepción de lo que es una sociedad humana en su historia y estructura, no es suficiente mirar al vértice, sino que debemos bajar de la llamada «clase política» a las clases sociales. No basta con estudiar los mecanismos institucionales, sino que debemos observar en qué condiciones trabajan, y si la dinámica de estos mecanismos no se hace mucho más difícil de entender por la influencia real de

11 Cf. N. Bobbio, «Gli studi sociali e politici nell'università italiana, oggi»: *Il politico* XXXVIII/2 (1973).

poderes que no son visibles de manera inmediata, pero que son sustancialmente determinantes.

Lo que une a todas las ciencias sociales —de donde nace la oportunidad, e incluso la necesidad, de reunirlas todas juntas en el universo de una facultad o de un departamento— es el modelo de ciencia en el cual se inspiran, que es el modelo tradicional de las ciencias empíricas, revisado y corregido a través de las críticas que la epistemología empírica recibió de diferentes lugares, sin que haya sido desbancada, en mi opinión. Cuando hablo de modelo de las ciencias empíricas no lo entiendo en el sentido del viejo positivismo, según el cual «el hecho es divino». Hoy en día, sabemos perfectamente que «en el saber científico los datos no son separables de las teorías, ni puede hablarse de un lenguaje de observación rigurosamente distinto del lenguaje teórico»[12], y por tanto los datos pueden interpretarse de forma distinta, según las teorías que se adopten. Si bien lo anterior debe inducirnos a abandonar la confianza ciega en los resultados del saber científico, que constituyó una parte tan importante de la filosofía de la ciencia en la Edad Moderna —desde el racionalismo del siglo XVII y XVIII, al positivismo del siglo XIX—, no puede llevarnos a renunciar a esta gran aventura del pensamiento humano que llamamos ciencia, y menos al modelo de las ciencias empíricas cuya actuación —incluso imperfecta— nos permite salir de lo que se ha llamado el universo del «más o menos», y a no confiar nuestras decisiones prácticas a la intuición, a la opinión, a la verdad aceptada por pura fe. En estos años, hemos pasado con facilidad extrema, con demasiado desparpajo, con demasiada furia iconoclasta, de la crítica de esta o aquella tesis que pretendía ser científica, a la crítica de la ciencia en general. La crisis del positivismo, de su ideal de ciencia, y del marxismo en razón de sus previsiones, hechas en nombre de una ciencia supuestamente infalible, nada tienen que ver con la proclamada crisis del saber científico. Positivismo y marxismo son dos filosofías o concepciones del mundo, que pueden haber guiado la empresa científica en una dirección más que en otra pero que no la han alterado. La ciencia como tal, no es positivista, ni marxista. El «ismo», cualquiera que sea, no se predica de la ciencia: el «ismo» es estático, la ciencia siempre está en movimiento. El «ismo» apela a nuestra capacidad de desear; la ciencia únicamente a nuestro deseo de conocer. El hecho de que la investigación científica pueda utilizarse para fines inmorales (pero eso atañe más a la técnica que a la

12. D. Zolo, «I possibili rapporti fra filosofia politica e scienza politica. Una proposta post-empiristica»: *Teoria politica* I/1 (1985), p. 99.

ciencia) no depende de la ciencia, que es un conjunto de reglas para bien conducir nuestra inteligencia, sino de este o de aquel grupo de científicos, que aplica o anhela aplicar las técnicas de la investigación científica al estudio de problemas cuya solución puede tener efectos socialmente dañinos.

Todo lo que se ha dicho y escrito acerca de la no-avaloratividad de la ciencia siempre me ha parecido un cúmulo de insensateces. Por definición, la ciencia es el conjunto de las técnicas de investigación que deben servir para restringir al máximo la intervención de nuestras preferencias o nuestros juicios de valores. El hecho de que para un científico social esta postura sea más difícil que para un físico o un biólogo no significa que las ciencias sociales puedan pretender el calificativo de ciencia, presuponiendo la existencia de juicios de valores. El hecho de que luego el científico social tenga sus ideales y utilice los resultados de la investigación para defenderlos o para combatir los de sus adversarios es un problema totalmente diferente, que no le atañe a la ciencia, sino a los resultados prácticos que de ella se puedan derivar.

Los resultados prácticos. Éste es el gran problema, con el cual quisiera terminar mi estudio. El ideal de una política científica, es decir, de una acción política guiada por la ciencia se encuentra a lo largo de toda la historia del pensamiento político, comenzando por Platón, que anhelaba el gobierno de los filósofos, si bien tras las desilusiones en Sicilia cambiaría de opinión. En el siglo pasado creyeron firmemente en este ideal tanto los positivistas, de Comte a los darwinistas sociales, como Marx y los marxistas. El ideal de la política científica estaba estrictamente ligado al mito del progreso irreversible, cuya prueba irrefutable era el progreso de la ciencia, que se creía condición necesaria para el progreso político y moral de la humanidad. Gaetano Mosca, que era un positivista desde el punto de vista filosófico, creía que los avances de las ciencias históricas y sociales habían llegado a tal punto que «era posible para la generación presente y las inmediatamente siguientes [...] la creación de una verdadera política científica»[13]. A la ciencia política Mosca le atribuía dos tareas, una negativa —librar el campo de la política de las doctrinas erróneas, corruptoras e instigadoras— y una positiva, consistente en formular propuestas fundadas en la indagación

13. G. Mosca, *Elementi di scienza politica* (segunda parte, 1923), en Íd., *Scritti politici*, ed. de G. Sola, Utet, Torino, 1982, vol. II, p. 1082.

indagación escrupulosa de los hechos, que le permitiera a la mayoría gobernada exigir, y a la minoría gobernante conceder sólo reformas razonables. A la ciencia política entendida de esta manera, Mosca le atribuía una función esencialmente antirrevolucionaria. En el pensamiento de su vejez tardía, cuando Italia ya había padecido la amarga experiencia de pasar repentinamente de la amenaza revolucionaria al triunfo de la contrarrevolución, Mosca se abandonó a este auténtico «sueño de visionario»: «En fin, el siglo XX, y tal vez también el XXI, podrá hacer que las ciencias sociales progresen tanto que encontraremos la manera de trasformar lentamente la sociedad, sin que ella decaiga, evitando las crisis violentas que a menudo acompañan la decadencia»[14]. Sin embargo, no ignoraba que la lección de la historia iba en sentido opuesto. De hecho, también decía: «Es cierto que todas las doctrinas religiosas y políticas que cambiaron la historia del mundo [...], no se fundaron en la verdad científica. La verdadera causa de su triunfo y su rápida difusión debe buscarse más bien en la actitud que tuvieron de satisfacer ciertas tendencias intelectuales y morales de las masas»[15]. No logro entender cómo Mosca pudo conciliar la confianza en la política científica con la convicción de que las masas se mueven únicamente motivadas por mitos irracionales. En realidad, las dos afirma-ciones no son conciliables: la segunda expresaba una certeza, la primera sólo una esperanza.

Más que una esperanza, una ilusión. No existe una relación inmediata entre conocimiento y acción, entre teoría y praxis. El científico y el político tienen tiempos diferentes: el primero puede concederse tiempos largos, el segundo casi siempre debe decidir en estado de necesidad y urgencia. También sus responsabilidades son diferentes. La responsabilidad del científico es aclarar los términos de un problema; la del político es resolverlo con una decisión, que no puede aplazarse de manera indefinida (por lo general, no decidir no es una buena decisión, aunque con frecuencia se pone en práctica). El científico puede darse el lujo de decir: en el estado de nuestro conocimiento, este problema es insoluble, o bien se puede solucionar pero necesito años de investigación. Las circunstancias obligan al político a tomar una decisión, cualquiera que sea; a menudo, es mejor una mala decisión que ninguna. Pero una solución de este tipo es totalmente contraria a la ética del científico.

14. Íd., *Ciò che la storia potrebbe insegnare. Scritti di scienza politica*, Giuffrè, Milano, 1958, p. 733.
15. *Ibid.*, p. 633.

Sobre todo, su función es diferente: la del político es resolver conflictos, que, si no se resuelven, conducen la sociedad a la perdición, la del científico no sólo es aclarar los términos de un problema, sino también educar directamente a quienes se dedican a estos estudios —e indirectamente al público en general— al igual que dar juicios ponderados, criticar libremente, rechazar las ideas preconcebidas, exigir el conocimiento antes del debate. Como es fácil apreciar, se trata de una tarea a largo plazo, cuyos efectos no son ni inmediatos, ni fácilmente valorables.

Desconfío de la utopía platónica del filósofo-rey, y también de aquella contraria del rey-filósofo; siempre he guardado una respetuosa reverencia ante la afirmación kantiana: «No hay que esperar ni que los reyes se hagan filósofos ni que los filósofos sean reyes. Tampoco hay que desearlo; la posesión de la fuerza perjudica inevitablemente al libre ejercicio de la razón»[16]. Esta afirmación me parece muy bella. Poseer la fuerza (y aún más usarla) corrompe. Está bien que en cada sociedad haya personas que puedan libremente usar su razón sin poseer otra fuerza diferente de la que se deriva de los buenos argumentos. Son los «profetas desarmados» de los que Maquivelo se burlaba. Una sociedad en la cual los profetas desarmados no sólo son tolerados, sino protegidos por las autoridades públicas es sumamente deseable. Ahora bien, ¿qué autoridad pública realmente los puede tolerar y proteger, si no aquella que se funda en el reconocimiento de los derechos del hombre, entre los cuales el primero —del que se derivan todos los demás— es la libertad de opinión?

Es cierto, la relación entre ciencia libre y política no es inmediata pero gobierno democrático y libertad científica no pueden prosperar el uno sin la otra. La democracia permite el libre desarrollo del conocimiento de la sociedad, pero el libre conocimiento de la sociedad es necesario para la existencia y la consolidación de la democracia por una razón fundamental. John Stuart Mill escribió que mientras la autocracia necesita de ciudadanos pasivos, la democracia sobrevive sólo si puede contar con un número cada vez mayor de ciudadanos activos. Personalmente, estoy convencido de la contribución decisiva que pueden hacer las ciencias sociales a la formación de estos ciudadanos y, por tanto, en último término, al buen funcionamiento de un régimen democrático.

Empecé diciendo que se puede definir la democracia como el

16. I. Kant, *Per la pace perpetua* (1795), en Íd., *Scritti politici* (trad. cast., cit., pp. 57-58).

poder en público. Pero hay público y público. Retomando la afirmación despectiva de Hegel, según la cual el pueblo no sabe lo que quiere, se podría decir que el público que necesita la democracia está compuesto por quienes saben lo que quieren.

[Traducción de Alexéi Julio Estrada]

III. DEMOCRACIA Y SECRETO

1. *El secreto es la esencia del poder*

El recurso al secreto ha sido considerado durante siglos la esencia del arte de gobernar. Uno de los capítulos que no podían faltar en los tratados de política en un periodo de tiempo que duró un largo tiempo (de Maquiavelo a Hegel), que se suele llamar de la razón de Estado, versaba sobre las formas, las circunstancias y las razones del ocultamiento. La expresión *arcana imperii* (secretos del poder), que hoy suena siniestra, se remonta a Tácito, que narró al inicio de sus *Historias* un acontecimiento «abundante en ejemplos de desventura, atroz por los conflictos, dramático por las sediciones, cruel también en la paz»[1]. A finales del siglo XVI este autor se había vuelto, en política, el nuevo «maestro de los que saben». Posteriormente Vico lo consideraría uno de sus «cuatro autores». Quien quisiese recopilar en las obras políticas de cualquier época máximas sobre la necesidad del secreto de Estado no tendría más que tomarse la molestia de seleccionar.

En ese libro admirable que es *Masa y poder*, Elias Canetti escribió un capítulo sobre «El secreto», que comienza con esta afirmación contundente: «El secreto ocupa la misma médula del poder». Y describe algunas técnicas:

> El detentador del poder, que de él se vale, lo conoce bien y sabe apreciarlo muy bien según su importancia en cada caso. Sabe qué acechar, cuando quiere alcanzar algo, y sabe a cuál de sus ayudantes debe emplear para el acecho. Tiene muchos secretos, ya que es mucho lo que desea, y los combina en un sistema en el que se preservan recíprocamente. A uno le confía tal cosa, a otro tal otra

1. Tácito, *Storie*, ed. de A. Arici, Utet, Torino, 1970, reimp. 1976, p. 15.

> y se encarga de que nunca haya comunicación entre ambos. Todo aquel que sabe algo es vigilado por otro, el cual, sin embargo, jamás se entera de lo que está vigilando en el otro. De modo que sólo el poderoso «tiene las llaves de todo el conjunto de secretos y se siente amenazado si lo confía por entero a otro»[2].

Una similitud impresionante con esta forma de emplear el secreto, descrita por Canetti ahistóricamente, se puede encontrar en la obra del disidente soviético Alexander Zinoviev *Cimas abismales*[3], que está situada en una realidad histórica más cercana a la nuestra: en la república de Ibania, alegoría de la Unión Soviética: el espionaje es elevado a principio general de gobierno, a regla suprema no sólo de las relaciones entre gobernantes y gobernados, sino de éstos entre sí, de manera que el poder autocrático se basa en su capacidad de espiar a los súbditos, pero también en el servicio que le prestan los súbditos aterrorizados que se espían mutuamente. Canetti prosigue: «Es característico del poder una desigual distribución de la posibilidad de percibir las intenciones. El poderoso percibe pero no permite que se le perciba»[4]. Da el ejemplo de Felipe María Visconti, a quien, según las crónicas de su época, nadie le fue a la par en la habilidad de ocultar sus intenciones.

El poder en su forma más auténtica siempre ha sido concebido a imagen y semejanza del de Dios, que es omnipotente precisamente porque es el omnividente invisible. Viene inmediatamente a la cabeza el panóptico de Bentham, que Foucault definió como una máquina para disociar la pareja «ver-ser visto»: «En la periferia uno es visto por completo, sin poder ver; en la torre central uno contempla todo sin jamás ser observado»[5]. El propio Bentham consideraba que este modelo arquitectónico, ideado para las cárceles, podría ser extendido a otras instituciones.

Ampliado, como jamás pensó Bentham —escritor demócrata—, a la institución global, es decir, al Estado, el modelo del panóptico

2. E. Canetti, *Masse und Macht* [trad. cast. de H. Vogel, *Masa y poder*, Muchnik, Barcelona, 1994, p. 288].

3. A. Zinoviev, *Cime Abissali*, 2 vols., Adelphi, Milano, 1979.

4. E. Canetti, *Masse und Macht*, cit., p. 288.

5. M. Foucault, *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*, Gallimard, Paris, 1975; trad. it. de A. Tarchetti, *Sorvegliare e Punire. Nascita della prigione*, Einaudi, Torino, 1976, p. 220, que hace referencia a J. Bentham, *Panopticon, or the Inspection House* (1791), trad. it., *Panopticon, ovvero la casa d'ispezione*, Marsilio, Venezia, 1983 [trad. cast. de A. Garzón del Camino, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Madrid, 1978].

sería llevado a su plena actuación en el imperio del Gran Hermano, descrito por Orwell, donde los súbditos están permanentemente bajo la mirada de un personaje del que no saben nada, ni siquiera si existe. Pero hoy, una vez que se ha ampliado la capacidad de «ver» el comportamiento de los ciudadanos mediante la información pública de centros cada vez más sofisticados y eficientes mucho más allá de lo que Orwell pudo haber previsto (la distancia entre la ciencia ficción y la ciencia es, por el avance vertiginoso de nuestros conocimientos, cada vez más corta), el modelo del panóptico se vuelve terriblemente contemporáneo.

A la pregunta clásica, *quis custodiet custodes?* Bentham, como buen demócrata, respondió: el edificio deberá ser sometido a inspección continua no sólo por personal especializado, sino también por el público. Con esta contestación anticipaba de alguna manera el problema de gran actualidad del derecho de los ciudadanos a tener acceso a la información, que es una de las muchas formas del derecho que un Estado democrático reconoce sólo para los ciudadanos —sea que los considere singularmente o en conjunto como «pueblo»— de vigilar a los vigilantes.

Pero precisamente por esto, quien considera que el secreto es connatural al ejercicio del poder siempre ha sido partidario de los gobiernos autocráticos. Valga un ejemplo: una de las razones por las que Hobbes considera que la monarquía es superior a la democracia es precisamente su mayor garantía de seguridad: «Las deliberaciones de las grandes asambleas tienen el inconveniente de que las decisiones del gobierno, que casi siempre importa muchísimo guardar secretas, son conocidas por los enemigos antes de haber podido ejecutarse» (*De cive*, X, 14).

Considerado el poder soberano en sus dos facetas tradicionales, la externa y la interna, el propósito principal del secreto en referencia a la primera es, como dice claramente Hobbes, no mostrar al enemigo los propios movimientos, con la convicción de que cualquier maniobra es más eficaz en la medida en que mayor sorpresa resulta para el adversario; por lo que atañe a la segunda, en cambio, es motivado por la desconfianza en la capacidad del pueblo de entender el interés colectivo, el *bonum commune*, por la convicción de que el vulgo persigue sus intereses particulares y no puede ver los móviles del Estado, la «razón de Estado». En cierto sentido los dos argumentos se oponen: en el primer caso, el no hacer saber depende de que el otro es capaz de saber demasiado; en el segundo, el no hacer saber está en relación con el hecho de que el otro entiende muy poco, y podría malinterpretar las diversas razones de

una deliberación y oponerse a ella con poco criterio. Guicciardini, en una de sus *Advertencias civiles*, indica: «Es increíble cuánto le gusta a quien tiene que ver con la administración que sus cosas sean secretas»[6]. En el *Breviario de políticos* del cardenal Mazzarino, el ancla de salvación —como dice Giovanni Macchia en el prefacio—, que permite al hombre evitar el naufragio, es el «culto al secreto»[7].

Hay, sin embargo, un argumento ulterior: sólo el poder secreto logra derrotar al poder secreto de otro, la conspiración, la conjura, el complot. Al lado de los *arcana dominationis* están los *arcana seditionis*. En la *Teoría del combatiente*, Carl Schmitt habla de un espacio de profundidad típico de la lucha guerrillera, hecha de emboscadas más que de enfrentamientos abiertos, y la compara con la guerra en el mar con los submarinos, que, cuando se mostró con toda su peligrosidad en la guerra alemana contra Inglaterra, pareció hacer desaparecer la idea de la guerra como confrontación realizada en un gran escenario (piénsese en la metáfora del «escenario de guerra»)[8].

Además, el poder autocrático no sólo pretende desvelar el secreto ajeno mejor que el poder democrático, sino, cuando es necesario, lo inventa para poder reforzarse, para justificar su propia existencia. El poder invisible se vuelve un pretexto, una amenaza intolerable que debe ser combatida por cualquier medio. Donde existe un tirano, hay un complot, y si no lo hay, se inventa. El conjurado es la necesaria contrafigura del tirano. Cómo estaría feliz y contento el tirano si el poder sombrío que lo amenaza no se escondiese en cualquier rincón del palacio, hasta dentro de la sala del trono, tras sus espaldas. En una de sus últimas narraciones, Calvino describe al «rey escuchando», sentado en su poltrona, inmóvil, donde le llegan todos los rumores, hasta los más insignificantes, de la regencia, y cada murmuración es una advertencia, un signo de peligro, el indicio de quién sabe qué subversión

> Los espías están apostados detrás de los telones, las cortinas, los tapices. Tus espías, los agentes de tu servicio secreto, que tienen el encargo de compilar informes minuciosos sobre las conjuras de

6. F. Guicciardini, *Opere*, ed. de E. Lugnani, Utet, Torino, 1970, vol. I, p. 808.

7. G. Macchia, «Le Vie del Potere», en *Breviario dei politici secondo il Cardinale Mazarino*, Rizzoli, Milano, 1981, p. XXVIII.

8. Cf. C. Schmitt, *Theorie des Partisanen*, Duncker u. Humblot, Berlin, 1963 [trad. cast. de E. Molina y Vedia y R. Crisafio, *El concepto de lo político: teoría del partisano. Notas complementarias al concepto de lo político*, Folios, Buenos Aires, 1984, p. 41].

> palacio. La corte está llena de enemigos, tanto, que cada vez es más difícil distinguirlos de los amigos: se da por un hecho que el complot que te desbancará estará formado por tus ministros y dignatarios. Y sabes que no hay servicio secreto que no esté infiltrado por los adversarios. Quizá todos los agentes a los que pagas trabajan para los otros; ello te obliga a seguirles pagando para tenerlos en calma el mayor tiempo posible. Pero hasta el silencio amenaza. ¿desde cuándo no oyes el cambio de guardia? ¿Y si el piquete de soldados que te son fieles hubiese sido capturado por los alzados?[9].

El estalinismo puede ser interpretado como el descubrimiento que el tirano hace, y sólo él, del universo como inmenso complot, como la realidad profunda del mundo, que domina la apariencia de la que únicamente el tirano desenmascara la inconsistencia liberando a los simples mortales del miedo al reino de las tinieblas. Un ejemplo típico de cacería de brujas. Pero cuando la cacería de brujas hace su aparición en una sociedad democrática, la libertad corre peligro, y el gobierno popular se arriesga a transformarse en su opuesto.

No sé si existe una obra dedicada a la técnica del poder secreto. Estoy obligado a ceñirme a una somera indicación. Son inherentes a la acción política, tanto la que corresponde al poder dominante como a la del contrapoder, dos técnicas específicas que se complementan entre sí: sustraerse a la vista del público en el momento en el que se realizan deliberaciones de interés político, y ponerse la máscara cuando se está obligado a presentarse en público. En los Estados autocráticos la sede de las decisiones más importantes es el gabinete secreto, la estancia oculta, el consejo secreto. Por lo que se refiere al enmascaramiento, puede entenderse tanto en sentido real como en el metafórico. En sentido real, el ponerse la máscara transforma al agente en un actor, el teatro en un escenario, la acción política en una representación. La idea de la política como espectáculo no es nueva. Cuando Hobbes introduce el discurso sobre el tema de la representación política establece una analogía entre ésta y la representación teatral. Más aún, el tema de la persona que representa a otra, y que Hobbes llama «actor», fue transferido del teatro a la política «para indicar a cualquiera que represente palabras y acciones, tanto en los tribunales como en los teatros» (*Leviatán*, XVI). Como dice Canetti, la máscara transfigura el rostro humano porque lo vuelve rígido:

9. I. Calvino, *Un re in ascolto*, en Íd., *Sotto il sole giaguaro*, Garzanti, Milano, 1986, nueva ed. Mondadori, Milano, 1995, pp. 55-56 y 60.

> Convierte un juego de expresiones que jamás se está quieto, constantemente móvil, en su opuesto, es decir, en rigidez perfecta e inmutable. Bajo la máscara comienza el misterio [...] No se debe saber qué está detrás [...] En cuanto no es posible leer en ella el cambio de estado de ánimo como en un rostro, se sospecha y se teme lo que está detrás, lo desconocido[10].

Pero el hombre esta capacitado para cambiar la máscara infinitas veces. Nadie puede confundir más al adversario que aquel que no es capaz de reconocer la verdadera cara de quien tiene enfrente. Una de las muchas analogías que emplearon los escritores políticos para dibujar una de las formas del poder es Proteo o el camaleón que se vuelve irreconocible cambiando continuamente de aspecto.

En sentido metafórico, el enmascaramiento sucede sobre todo mediante el lenguaje, que permite, usado con oportunidad, ocultar el pensamiento. El encubrimiento puede darse de dos maneras: usando un lenguaje para iniciados, esotérico, sólo comprensible para los del círculo, o recurriendo a la terminología común para decir lo opuesto de lo que se piensa o para dar información equivocada o justificaciones distorsionadas.

Es aquí donde se abre el vastísimo campo, que también es el más explorado, de la legitimidad de la «mentira», que se remonta a la «mentira piadosa» de Platón, y de la disimulación, que no hace mucho recuperó Rosario Villari en el libro *Elogio de la disimulación*, dedicado a escritores políticos de la época barroca, del cual tomo el siguiente fragmento de la *Política* de Justo Lipsio: «Aunque desagrade esto a esa bella alma, gritará: "Sean echadas de la vida humana simulaciones y disimulaciones". Bueno, de la vida privada es cierto, pero de la vida pública no tanto, y no puede hacer otra cosa quien tenga en mente la república»[11].

La «prudencia» siempre ha sido considerada la virtud política por excelencia, la *frónesis* aristotélica, aunque ha sido interpretada de diferentes maneras[12]. Pertenecen a la regla de la prudencia el decir y el callar, el no decir todo, sino sólo una parte, el guardar silencio, el hablar en voz baja, la reticencia. Se trata de una serie de comportamientos que se ubican entre la prudencia y la astucia,

10. E. Canetti, *Masse und Macht*, cit., pp. 370-374.

11. R. Villari, *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Laterza, Roma/Bari, 1987, p. 19.

12. La cuestión parece haber retomado actualidad, a juzgar por el opúsculo dedicado al problema en la revista *Filosofia Politica* (I/2 [1987]) con artículos que ilustran su historia mediante el análisis de textos de distintas épocas.

representadas por dos animales simbólicos del discurso político, la serpiente y el zorro. Uno de los personajes de *El Criticón* (1651) de Baltasar Gracián dice: «Las serpientes son maestras de toda sagacidad. Ellas nos muestran el camino de la prudencia»[13]. En cuanto al zorro, baste recordar el célebre capítulo XVIII de *El Príncipe*, en el que Maquiavelo dice que el jerarca debe usar al zorro y al león, y que un señor «prudente» no está obligado a *mantener* su palabra cuando «tal observancia vaya en su contra». Otro personaje de *El Criticón* aconseja a sus interlocutores que buscan una guía en el «laberinto cortesano»: «Sepan cuán peligroso es este mar de engaños y mentiras que es la Corte»[14].

2. *El desafío democrático*

En un artículo de 1981, titulado «Lo alto y lo bajo. El tema del conocimiento prohibido en los siglos XVI y XVII», Carlo Ginzburg parte del fragmento de san Pablo (Rom 11, 20) que en la Vulgata dice *Noli autem sapere, sed time*, interpretado siempre como una invitación a renunciar a la arrogancia intelectual, y por tanto como una llamada de atención contra la curiosidad excesiva del erudito, para luego hacer una reflexión sobre los límites fijados a nuestro conocimiento por la presencia de tres esferas insalvables: los *arcana Dei*, los *arcana naturae* y los *arcana imperii*, estrechamente vinculados entre sí. Quien se atrevió a violar esos límites fue castigado: Prometeo e Ícaro son los ejemplos clásicos. Pero podríamos agregar quizás al más familiar —por lo menos en la tradición cultural italiana— a Ulises de Dante. Los grandes descubrimientos astronómicos del siglo XVI significaron una primera transgresión a la prohibición de penetrar los *arcana naturae*. ¿Qué repercusiones tuvo esta primera transgresión de la orden de detenerse frente a una de las tres tierras prohibidas con respecto al señalamiento equivalente que se hizo para las otras dos? A mediados del siglo XVII, cuenta Ginzburg, el cardenal Sforza Pallavicino tuvo que reconocer que era válido escudriñar los secretos de la naturaleza porque las leyes naturales eran pocas, simples e inviolables; pero no admitió que lo que valía para los secretos de la naturaleza valiese igualmente para los secretos de Dios y del poder, considerando que era un acto temerario quebrantar lo inescrutable de la voluntad del soberano a

13 Extraigo la cita de F. Gambin, «Conoscenza e prudenza in Baltasar Gracián»: *Filosofia Politica* I/2 (1987), p. 278.
14 *Ibid.*, p. 275.

semejanza de la de Dios. En esa misma época Virgilio Malvezzi presentó un argumento análogo diciendo: «Quien para descubrir los acontecimientos físicos se reclama a Dios por razón es poco filósofo, y quien no lo aduce para descubrir a los políticos es poco cristiano»[15].

En contraste, el pensamiento iluminista adoptó el dicho de Horacio, *sapere aude*. Hace algunos años tuvo lugar en la *Rivista storica italiana* un debate muy erudito sobre el origen de ese dicho (del que yo encontré otro ejemplo en el ensayo en defensa de la codificación escrito por Thibaut en 1814) entre Luigi Firpo y Franco Venturi[16]. Firpo se apoyó en Gassendi, citado por Sorbière en su *Diario*. Como se sabe, el dicho destaca en el escrito de Kant sobre la ilustración, en donde se traduce de la siguiente manera: «Ten el coraje de pensar con tu propia cabeza». En este ensayo Kant afirma que la Ilustración consiste en la salida del hombre de la minoría de edad, que debe atribuir a sí mismo, y que en los cimientos de la Ilustración encontramos la más simple de todas las libertades, la de hacer uso público de la razón. «El uso público de la razón debe ser libre, eso es lo único que puede poner en práctica la ilustración entre los hombres»[17]. Llevando esta afirmación a sus lógicas consecuencias, se descubre que caen las prohibiciones tradicionales para custodiar los *arcana imperii*. Para el hombre que sale de la minoría de edad, el poder no tiene —no debe tener— secretos; para que el hombre que ha adquirido la mayoría de edad pueda hacer uso de la razón es preciso que tenga un conocimiento pleno de los asuntos de Estado; para que esto suceda es necesario que el poder actúe en público. Cae una de las razones del secreto de Estado: la ignorancia del vulgo que hacía decir a Tasso conversando con Tornismondo: «No conviene decir los secretos del Estado a la masa vulgar»[18]. Le corresponde a Kant el honor de haber puesto con la mayor claridad el problema de la publicidad del poder y de haberle otorgado una justificación ética.

15. C. Ginzburg, «L'alto e il basso. Il tema della conoscenza proibita nel Cinquecento e Seicento»: *Aut Aut*, n. 181, pp. 3-17, ahora en Íd., *Miti emblemi spie. Morfologia e storia*, Einaudi, Torino, [2]1999, pp. 107-132; la cita de Malvezzi se encuentra en la p. 119.

16. F. Venturi, «Contributi ad un dizionario storico. I. *Was ist Aufklärung? Sapere aude!*: *Rivista storica italiana* LXXI/1 (1959), pp. 119-128; L. Firpo, «Ancora a proposito di *Sapere aude*»: *Rivista storica italiana* LXXII/1 (1960), pp. 114-117.

17. I. Kant, *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, trad. cast. de A. Maestre y J. Romagosa, en J. B. Erhard *et al.*, *¿Qué es la Ilustración?*, Tecnos, Madrid, 1988, pp. 9 ss.

18. Tomo la cita de L. Firpo, Introduzione a T. Tasso, *Tre scritti politici*, Utet, Torino, 1980, p. 27.

Es interesante observar que Kant desarrolló el tema a propósito del derecho internacional. En un apéndice al ensayo *La paz perpetua* plantea la cuestión de la posible convergencia entre la política y la moral, asunto al que era especialmente sensible. Sostiene que la única manera de garantizar que ello suceda es la condena del secreto de los actos de gobierno y la institucionalización de su publicidad, o sea, una serie de reglas que obliguen a los Estados a rendir cuentas de sus decisiones al público y de esta manera se haga imposible la práctica de los *arcana imperii*, que caracteriza a los Estados despóticos. La solución es formulada de la siguiente manera: «Las acciones referentes al derecho de otros hombres son injustas si su máxima no admite publicidad». ¿Qué significa esta afirmación? Kant lo explica así:

> En efecto, una máxima que no puedo manifestar en alta voz, que ha de permanecer secreta, so pena de hacer fracasar mi propósito; una máxima que no puedo reconocer públicamente sin provocar en el acto la oposición de todos a mi proyecto; una máxima que de ser conocida suscitaría contra mí una enemistad necesaria y universal [...] porque encierra una amenaza injusta al derecho de los demás[19].

Es como decir que en las relaciones humanas, sea entre los individuos, sea entre los Estados, el mantener en el misterio un propósito y el tenerlo guardado en cuanto no se puede declarar en público, es de suyo la prueba de fuego de su inmoralidad.

Para aclarar este principio, Kant da algunos ejemplos tomados del derecho público interno y del derecho público externo, esto es, del derecho internacional. En referencia a este último los casos son los siguientes:

1) ¿Puede un Estado que prometió algo a otro dejar de mantener su palabra porque así lo requiera la salvación del Estado? ¿No sucedería que al Estado que hiciese pública esta máxima los demás Estados lo evitarían o harían alianzas con otros para resistir a sus intenciones? Concluye Kant: ¿ello no prueba acaso que esa máxima, una vez hecha pública, perdería su efecto y, por tanto, debe considerarse injusta?

2) ¿Puede admitirse un derecho de potencias menores de unirse entre ellas para atacar a la potencia vecina crecida a tal grado que se ha vuelto enorme? Ahora bien, un Estado que dejase ver seme-

19 I. Kant, *Per la pace perpetua* (1785), en íd., *Scritti politici* [trad. cast. cit., p. 78].

justa máxima, ¿no se atraería más probablemente y con más rapidez el mal del que trata de alejarse? Una vez más concluye Kant: «Esta máxima de prudencia política, cuando haya sido publicitada, destruiría su cometido y, en consecuencia, es injusta»[20].

3) Si un Estado pequeño, por su posición, afecta la continuidad de otro mayor, ¿no tendrá éste el derecho de someter al menor y unirlo a su territorio? Ahora bien, ¿podría el Estado mayor hacer pública esta máxima? No, porque los Estados menores se asociarían o quizás otras potencias le ganarían la presa, con la consecuencia de que tal máxima no podría llevarse a efecto precisamente por su publicidad. El presupuesto de este discurso es claro: el mantener en secreto un propósito, o un pacto, o si fuese posible cualquier disposición pública, es ya de por sí una muestra de su ilegalidad.

El presupuesto de este discurso kantiano está claro: el mantener en secreto un propósito o un pacto, o si nunca fuese posible un procedimiento público, es ya por sí mismo una prueba de su ilicitud. En todo caso, debe advertirse que Kant no deriva todas las consecuencias políticas de esta premisa. Para que este principio de la publicidad no sólo pueda ser aclarado por el filósofo, sino realizado por el político, de manera que, para decirlo una vez más con Kant, no se le conceda razón al dicho común «esto puede ser válido en teoría pero no en la práctica», es preciso que el poder público sea controlable. Pero ¿en qué otra forma de gobierno puede darse este control sino en aquella en que el pueblo tiene el derecho de tomar parte activa en la vida política? Ciertamente, Kant no es un autor demócrata en el sentido de que por «pueblo» entiende no a todos los ciudadanos, sino sólo a los ciudadanos independientes; pero el valor que le atribuye al control popular sobre el gobierno se recaba una vez más del derecho internacional allí donde, al afirmar que la paz perpetua puede ser asegurada sólo por una confederación de Estados que tengan la misma forma de gobierno republicana, justifica la democracia con el famoso argumento de que sólo con el control popular la guerra deja de ser un capricho de príncipes o, con la expresión kantiana, un «juego de placer».

Mientras el poder del rey fue considerado como un derivado del de Dios, los *arcana imperii* fueron una consecuencia de los *arcana Dei*. En uno de sus discursos, Jacobo I, príncipe y teórico del absolutismo, definió la prerrogativa, es decir, el poder real no sometido al Parlamento, como un «misterio de Estado» comprensible sólo para los señores, los reyes-sacerdotes que, como dioses terre-

20. *Ibid.*, p. 333.

nales, administran el misterio de gobierno. Un lenguaje como éste, en el que la apelación al misterio desempeña una función esencial y se sustrae a todo requisito de explicación racional sobre la fundamentación del poder y del consecuente deber de obedecer, está destinado a desaparecer conforme el discurso oficial se desplaza de arriba hacia abajo y, para abundar en el caso de Inglaterra, de la prerrogativa real a los derechos del Parlamento.

El lenguaje esotérico y misterioso no se adecua a la asamblea de representantes que son elegidos periódicamente por el pueblo, y por ello responsables ante los electores, ya sean pocos o muchos, pero tampoco se adapta a la democracia de los antiguos, en la que el pueblo se reunía en la plaza para escuchar a los oradores y, por consiguiente, para deliberar. El Parlamento es el lugar en el que el poder es representado en la doble acepción de la sede donde se reúnen los representantes y aquella en donde, al mismo tiempo, acontece una verdadera y propia representación que en cuanto tal tiene necesidad del público y, en consecuencia, debe llevarse a cabo en público. Carl Schmitt captó bien este nexo entre una y otra representación cuando escribió: «La representación no puede tener lugar más que en la esfera de lo público. No hay representación ninguna que se desenvuelva en secreto y entre dos personas (...) Un Parlamento tiene carácter representativo sólo en tanto que existe la creencia de que su actividad propia está en publicidad»[21].

Con esto no se quiere decir que toda forma de secreto deba ser excluida: el voto secreto en algunos casos puede ser conveniente; la publicidad de las comisiones parlamentarias no está reconocida. Hay quien, como Giovanni Sartori en las nuevas ediciones actualizadas y aumentadas de su teoría de la democracia, condena la exigencia de una política cada vez más visible como poco consciente de las consecuencias que la mayor visibilidad implica[22]. Pero no se puede dejar de reconocer con Schmitt que «representar» significa también «hacer visible y hacer presente un ser invisible mediante un ente públicamente presente»[23].

Podemos concluir esta reflexión con Richard Sennett, quien en su pequeño libro sobre la autoridad, aparecido en 1980 (y traducido al italiano en 1981), afirma: «Todas las ideas de democracia que heredamos del siglo XVIII se basan en la noción de autoridad visi-

21. C. Schmitt, *Verfassungslehre*, cit. [trad. cast. de F. Ayala, *Teoría de la Constitución*, Alianza, Madrid, 1996, p. 208].
22. G. Sartori, *The Theory of Democracy Revisited*, cit., pp. 244-245.
23. C. Schmitt, *Verfassungslehre*, cit. [trad. cast. cit., p. 209].

bles». Y cita el dicho de Jefferson: «El dirigente puede utilizar la discreción pero no se le puede permitir que guarde sus intenciones»[24].

3. *¿Quién generó el desafío?*

Entre las promesas incumplidas de la democracia, de las que hablé en un escrito de hace algunos años, la más grave y tremenda y, por lo que parece, la más irremediable es precisamente la de la transparencia del poder. Creo que los ejemplos sobran. Tanto más cuanto no faltan escritos sobre los *arcana dominationis* de nuestra democracia, a los que corresponden los *arcana seditionis*.

Comentando la sentencia sobre la masacre de la estación de Bolonia, escribí que la tendencia del poder a esconderse es irresistible. Repito una vez más con Canetti: «El secreto está en el núcleo más interno del poder». Pero no quisiera olvidar las observaciones de Max Weber sobre el uso del secreto oficial que hace la burocracia para incrementar su poder. Según este autor, el concepto de «secreto oficial» es un descubrimiento específico del poder burocrático. «Si la burocracia se enfrenta con el Parlamento, lucha con un seguro instinto de poder contra todo intento de éste de procurarse por sus propios medios conocimientos especiales (por ejemplo, mediante el llamado «derecho de encuesta»). Un Parlamento mal informado y, por tanto, sin poder es naturalmente mejor acogido por la burocracia»[25]. Y, ¿qué decir del secreto comercial? El secreto siempre es un instrumento de poder. La analogía entre el secreto oficial y el comercial fue hecha por el mismo Weber: «Comparable, por ejemplo, al conocimiento de los secretos comerciales de una empresa frente al saber técnico»[26]. En lo que se refiere al saber técnico, además, la razón del secreto radica no sólo en mantener la superioridad que proporciona un conocimiento específico que el competidor no tiene, sino también en la incapacidad del público de captar su naturaleza y dimensiones. El saber técnico, cada vez más especializado, se vuelve progresivamente un conocimiento de elite,

24. R. Sennett, *Authority*, Vintage Books, New York 1980 [trad. cast. de F. Santos Fontela, *La autoridad*, Alianza, Madrid, 1982, p. 160].

25. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, ed. de J. Winckelmann, Mohr, Tübingen, 1976 [trad. cast. de J. Ferrater Mora, *Economía y sociedad. Tipos de dominación*, FCE, México, 1944, vol. 4, p. 121].

26. *Ibid.*, vol. 1 [trad. cast. de J. Medina Echavarría *et al.*, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, FCE, México, 1985, vol. I, p. 179].

al que no tiene acceso la masa. También la tecnocracia tiene sus *arcana*, y para la masa es igualmente un saber esotérico, que es incompatible con la soberanía popular por los mismos motivos por los que en un régimen autocrático se considera al vulgo incompetente e incapaz de entender los asuntos de Estado. El contraste entre democracia y tecnocracia desde este punto de vista es el tema de un conocido libro de Robert Dahl[27].

Hay quien, a propósito de los Estados Unidos, el *princeps* en el sentido de adalides de los Estados democráticos, ha hablado de un «doble Estado»: el visible, que se rige por la reglas de la democracia que prescriben la transparencia, y el invisible[28]. Lo que no quiere decir que se confunda una democracia con una autocracia, en la que el verdadero Estado es uno solo, el invisible, y en la que es tan sentida y solicitada la transparencia como es deseada y pedida en un Estado democrático la denuncia de falta de transparencia. Metafóricamente, en los dos sistemas la relación entre la luz y las tinieblas está invertida: allá el reino de las tinieblas amenaza al área luminosa; acá la luz fatigosamente avanza para comenzar a alumbrar por lo menos una parte del área oscura.

La resistencia y la persistencia del poder invisible son tanto más fuertes, incluso en los Estados democráticos, cuanto más se tienen en consideración las relaciones internacionales. Cualquiera que conozca la literatura sobre la razón de Estado sabe que ella ha encontrado el terreno más fértil en la política exterior, allí donde se plantea de manera relevante el problema de la seguridad del Estado, de la *salus rei publicae*, que impulsaba a Maquiavelo a decir que cuando está en juego la «salud de la patria» no debe mediar ninguna consideración «a lo justo o lo injusto, lo piadoso o lo cruel»[29]. Para un autor como Kant, que condena la razón de Estado, o sea, la subordinación de la moral a los requerimientos de la política, el apelar a los principios morales es válido en primer lugar para las

27 Se trata de R. Dahl, *Controlling Nuclear Weapons. Democracy versus Guardianship*, Syracuse University Press, Syracuse (NY), 1985 [trad. cast. de A. Bosch, *El control de las armas nucleares. democracia versus meritocracia*, Grupo Editorial Latinoamericano, Buenos Aires, 1987].

28. Cf. el capítulo VI de A. Wolfe, *The Limits of Legitimacy, Political contradiction of contemporary capitalism*, The Free Press, New York, 1977 [trad. cast., *Los límites de la legitimidad: las contradicciones políticas del capitalismo contemporáneo*, Siglo Veintiuno, México, 1980].

29. N. Maquiavelo, *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio* [trad. cast. de A. Martínez Arancón, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, 1987, p. 411].

relaciones internacionales, donde la violación es más frecuente y evidente. Entre las estratagemas a las que el Estado en guerra no debería recurrir porque imposibilitan la confianza recíproca en la paz futura señala el reclutamiento de sicarios, envenenadores y espías, el recurrir a fuerzas ocultas: «artes infernales», dice, que «no se contienen dentro de los límites de la guerra, como sucede con el uso de los espías [...], sino que se prosiguen aun después de terminada la guerra, destruyendo así los fines mismos de la paz»[30]

Sin necesidad de remontarnos muy atrás en la historia, lo que sucedió hace unos pocos años en los Estados Unidos (que no se puede negar que pertenezca al grupo de países democráticos), donde se descubrió que el presidente desarrolló durante largo tiempo una política exterior secreta que contrastaba con la política exterior pública, es una muestra bastante ilustrativa de que la capacidad de atracción del secreto, especialmente en las relaciones internacionales, es irresistible. Que una vez descubierta, la violación de la publicidad sea, en un sistema democrático, condenada por la opinión pública y sea objeto de sanciones políticas, demuestra que el control democrático puede tener una cierta eficacia; pero también deja ver que la esfera más expuesta al abuso es la de las relaciones internacionales, porque es en la que más fácilmente se esgrimen pretextos haciéndolos aceptar invocando el estado de necesidad, los intereses vitales del país, las exigencias de defensa, el principio de reciprocidad, en suma, todos los argumentos tradicionales de la razón de Estado que se orientan a justificar la derogación de principios morales y jurídicos.

Los motivos de esta desaparición de la transparencia democrática incluso en los Estados democráticos y sobre todo, repito, en las relaciones internacionales no son difíciles de descubrir. Se trata especialmente de dos: 1) la presencia en el sistema internacional de Estados no democráticos en los que el secreto es la regla y no la excepción; y 2) el hecho de que el sistema internacional en su conjunto es un sistema no democrático, o por lo menos democrático tan sólo en potencia con base en la Carta de las Naciones Unidas, pero no en los hechos, porque en última instancia el orden internacional todavía descansa en el tradicional sistema del equilibrio. Mientras un Estado democrático viva en una comunidad a la que pertenecen con pleno derecho Estados autocráticos, que son la mayoría, y mientras el sistema internacional sea no democrático,

30. I. Kant, *Per la pace perpetua. Progetto filosofico* (1795), en Íd., *Scritti politici* [trad. cast. cit., p. 18].

aún el régimen de los Estados democráticos será una democracia imperfecta. Una sociedad tendencialmente anárquica como la internacional, que se rige por el principio de autodefensa aunque fuere en última instancia, favorece el despotismo interno de sus miembros o por lo menos obstaculiza su democratización. No se puede combatir el poder invisible más que con otro poder invisible igual y contrario, los espías ajenos con los propios, los servicios secretos de los otros Estados con los del nuestro.

Puedo agregar, aduciendo otro argumento en favor de la diferencia entre política exterior e interior, que, mientras los servicios secretos son tolerados por una opinión pública democrática cuando el ámbito de sus operaciones es la esfera internacional, lo son mucho menos cuando se descubre que desempeñan su actividad también entre sus ciudadanos. En sustancia, la diplomacia cerrada no se puede combatir más que con otra diplomacia igualmente hermética. Admito mi total desconocimiento de la materia relativa al espionaje, y por ello me pliego a la autoridad de un conocedor profundo como Walter Laqueur, quien en una obra muy documentada, *Un mundo de secretos*, subtitulada en la edición italiana (1986) *Usos y límites del espionaje*, después de haber observado que una democracia como la norteamericana no puede desarrollar más que una diplomacia abierta, hasta el punto de que de la CIA se sabe más que lo que se sabe de cualquier otro servicio secreto en todo el mundo, se plantea «si un servicio secreto puede funcionar eficazmente en estas condiciones», es decir, con respecto a los Estados que han logrado conservar en el mayor de los misterios sus servicios secretos[31].

Entre los *arcana imperii* más profundos, o incluso imperecederos, de un Estado democrático, se encuentra el tratado secreto. Un tema en el que no entro, tanto porque no es mi cometido, como porque no me considero particularmente versado en él. Dado que he abordado el tema del poder oculto sobre todo con indicaciones históricas, permítaseme, al acercarme a las conclusiones, traer a colación a uno de los mayores adversarios de los tratados secretos, que es uno de los autores en los que me he apoyado, uno de los mayores escritores políticos demócratas del siglo pasado, cuya producción está muy lejos de haber sido explorada a plenitud.

En el cuarto ensayo de los *Principios de derecho internacional*, titulado «Proyecto de paz universal y perpetua», Bentham, partien-

31 W. Laqueur, *A World of Secrets*, Basic Books, New York, 1985, (trad. it., *Un mondo di segreti*, Rizzoli, Milano, 1986).

do del presupuesto de que la guerra es un mal y la paz un bien, en contraste con la política exterior practicada generalmente por su país, en la que la guerra es la «manía nacional», una manía para la cual la paz siempre llega pronto y la guerra demasiado tarde, señala algunas condiciones que estima esenciales para establecer una paz duradera. Una de estas condiciones es formulada de la siguiente manera:

> Es oportuno y necesario dejar de tolerar el secreto en el proceder del Ministerio del Exterior de Inglaterra; tal secreto es tan inútil como repugnante a los intereses de la libertad y la paz (...) No se puede ni se debe permitir que en algunas negociaciones, así como en algunas fases de ellas, el Gabinete de este país lleve a cabo transacciones manteniendo en la ignorancia al público. Mucho menos se puede ni se debe permitir que de ello sea dejado en la ignorancia el Parlamento, especialmente después de una pregunta parlamentaria (...). Con independencia de lo que puedan afirmar las negociaciones preliminares, no se puede ni se debe admitir que un secreto de ese tipo se mantenga en tratados efectivamente concluidos[32].

Los motivos de estas cláusulas deben buscarse, según Bentham, en la consideración de que el secreto de los tratados es a un tiempo nocivo e inútil. Nocivo, porque en un sistema democrático basado en el control del poder por parte del público es evidente que no se puede aplicar ningún control sobre medidas de las cuales no se sabe nada, con la consecuencia de que una nación puede encontrarse en guerra sin haberlo sabido ni querido. Inútil, porque la posición de Inglaterra la previene frente a cualquier sorpresa. Comenta al final: «Sorpresa y secreto son recursos de la deshonestidad y del miedo, de la ambición injustificable asociada con la debilidad». Refiriéndose a una situación diferente, a la de las monarquías en las que el rey goza de una prerrogativa en política exterior (de la que también gozaba el rey en las monarquías constitucionales, como se puede ver en el artículo 5 del Estatuto Albertino), explota con la siguiente censura: «En caso de que se llegue a considerar el interés del primer servidor del Estado [alusión a Federico II] como diferente y opuesto al de la nación, la clandestinidad puede mostrarse favorable a los proyectos de los ladrones y los rufianes coronados»[33].

32. El *Proyecto* se puede encontrar en traducción italiana en D. Archibugi y F. Voltaggio (eds.) *Filosofi per la pace*, Editori Riuniti, Roma, 1991. Las citas de este párrafo se encuentran en las pp. 199, 185 y 186, respectivamente.
33. *Ibid.*, p. 192

Una vez establecido el mal del secreto en los asuntos de Estado, es necesario decir al mismo tiempo que existen casos en los que el secreto puede ser considerado legítimo. No hay regla sin excepción. En los terrenos de la ética y, por tanto, del derecho en cuanto constituye una esfera particular de la ética, la única regla sin excepción es que no hay reglas sin excepción. Naturalmente, la excepción, en cuanto derogación de un principio tomado por verdadero, debe ser justificada con base en otros principios también dados por verdaderos, o derivando un argumento de las consecuencias de su aplicación en un caso específico. En el primer caso nos encontramos ante un contraste entre principios, ante una incoherencia del sistema normativo; en el segundo, en cambio, se trata de la situación a la que se da el nombre de *summum ius summa iniuria*, es decir, de la situación en la que la aplicación de la regla a un caso específico lleva a consecuencias contrarias a las previstas.

En términos generales, se puede decir que el secreto es admisible cuando garantiza un interés protegido por la Constitución sin afectar otros intereses igualmente garantizados (o por lo menos es necesario hacer una comparación de los intereses). Naturalmente, lo que vale en los asuntos públicos de un régimen democrático, en los que la publicidad es la regla y el secreto la excepción, no vale en los asuntos privados, o sea, cuando está en juego un interés privado. Antes bien, en las relaciones privadas es válido exactamente lo contrario: el secreto es la regla, contra la intromisión de lo público en lo privado, y la publicidad es la excepción. Precisamente porque la democracia presupone la máxima libertad de las personas individualmente consideradas, éstas deben ser protegidas, en su esfera privada, de un control excesivo por parte de los poderes públicos; y precisamente porque la propia democracia es el régimen que prevé el máximo control de los poderes públicos por parte de los individuos, este control es posible sólo si dichos poderes actúan con la mayor transparencia. En suma, está en la lógica misma de la democracia el que la relación entre regla y excepción esté invertida en la esfera pública respecto de la privada.

Como estamos tratando acerca del secreto en la esfera pública, el debate no podrá desarrollarse más que en la vertiente de la excepción y no en la de la regla. Y probablemente se encontrará ante dos casos paradójicos de cualquier discurso moral que hacen a éste ambiguo: *a*) la paradoja de la incompatibilidad o de la antinomia de los principios, específicamente de la contraposición entre el principio de la seguridad del Estado y de la libertad de los individuos; y *b*) el de la excepción de la regla, que está permitida porque

hace posible salvar la regla misma, como lo es la legítima defensa, que viola la regla que prohíbe el uso de la violencia pero al mismo tiempo es la única manera, en determinadas circunstancias, de obtener respeto para la misma.

Un caso verdaderamente ejemplar de esta paradoja nos lo muestra un sistema democrático como el nuestro, en el terreno que precisamente atañe a la discusión: hemos visto que la democracia excluye en principio el secreto de Estado, pero su utilización, mediante la institución de los servicios de seguridad, que actúan en silencio, es justificada como un instrumento necesario para defender, en última instancia, la democracia. La propia ley que dicta normas para regular la conducta de estos servicios «habla de política informativa y de seguridad en bien y para la defensa del Estado democrático». La serpiente se muerde la cola; pero la serpiente, como hemos visto, siempre fue considerada como la imagen de la prudencia, virtud política por excelencia, y, por qué no, también de los juristas, cuya ciencia, no por casualidad, ha sido llamada *iurisprudentia*.

[Traducción de José Fernández Santillán]

Capítulo VIII

DEMOCRACIA: LAS TÉCNICAS

I. DE LA IDEOLOGÍA DEMOCRÁTICA A LOS PROCEDIMIENTOS UNIVERSALES

Democracia y Europa: dos temas inescindibles. No creo poder ser acusado de «eurocentrismo» si hago esta afirmación. Si hoy alguien quiere hacer todavía eurocentrismo, debe hacerlo tanto para los aspectos positivos como para los negativos de la civilización europea. Un eurocentrismo como el de Hegel no podría ser hoy sostenido por nadie. Pero por lo que se refiere a la democracia tal como la entendemos todavía hoy, y tal como se la entiende en todo el mundo, para bien o para mal, nació en Europa hace más de dos mil años. La palabra misma, actualmente difundida por doquier, que significa como se sabe poder (*krátos*) del pueblo (*dêmos*), ha llegado hasta nosotros con idéntico significado que cuando fue acuñada por primera vez, cinco siglos antes de Cristo. Aun así, como por otra parte es bien sabido, el juicio que tenían del gobierno popular la mayor parte de los sabios griegos era más negativo que positivo. Hoy ha cambiado la tipología de las formas de gobierno: los antiguos contraponían la democracia a la aristocracia y a la monarquía, hoy la contraponemos a la autocracia, en la que se comprenden tanto los gobiernos aristocráticos como los monocráticos de los antiguos, pero la definición sigue siendo la misma.

Todavía hoy quien quiera dar una idea de cuál es la naturaleza del gobierno democrático —en su aspecto positivo, en sus cualidades— no tendría mucho que añadir a lo que, según nos muestra Tucídides, dijo Pericles en su famoso epitafio: nuestra forma de go-

bierno, dice Pericles, «se llama democracia» debido «a que el gobierno no depende de unos pocos sino de la mayoría. En lo concerniente a los asuntos privados, la igualdad, conforme a nuestras leyes, alcanza a todo el mundo, mientras que en la elección de los cargos públicos no anteponemos las razones de clase al mérito personal, conforme al prestigio de que goza cada ciudadano en su actividad; y en lo que concierne a la pobreza, una condición social modesta nunca es obstáculo para quien esté en condiciones de prestar un servicio a la ciudad». Enseguida añade: «Nuestra vida es libre no sólo en nuestras relaciones con la ciudad, sino también en el trato cotidiano [...] nadie se escandaliza si nuestro vecino se comporta como más le agrada». Lo que quiere decir que, contrariamente a la interpretación transmitida a partir de principios del siglo XIX según la cual los griegos conocían solamente la libertad política o pública pero no la privada o civil, en el discurso de Pericles se distingue y elogia a ambas. La parte culminante de todo el discurso me parece la siguiente: «Las mismas personas pueden dedicar a la vez atención a sus asuntos particulares y a los públicos, y gentes que se dedican a diferentes actividades tienen suficiente criterio respecto a los asuntos públicos. Somos, en efecto, los únicos que a quien no toma parte en estos asuntos lo consideramos no un despreocupado sino un inútil». La condición preliminar del buen funcionamiento de un régimen democrático, parece decir Pericles, es el interés de los ciudadanos por la cosa pública y el buen conocimiento que de ella puede derivar. «En nuestra opinión —concluye— no es el debate lo que supone un peligro para la acción, sino el no informarse por medio del debate público antes de proceder a lo necesario mediante la acción»[1].

No hay necesidad de subrayar que esta visión del gobierno de Atenas es una visión idealizada, como podía ser presentada por un gran orador en una solemne ocasión como era la celebración de los caídos en una guerra por la libertad del país. También hoy, por lo demás, aquellos que viven en un Estado que se proclama democrático se dan perfectamente cuenta de la divergencia que hay entre la democracia ideal y su imperfecta realización, más o menos cumplida según los tiempos y los lugares. Queda la constatación de que, después de más de dos milenios, tenemos bien poco que añadir a la

1. Tucídides, *La guerra del Peloponeso*, II, 37 y 40, que cito de la edición italiana de L. Canfora, Einaudi-Gallimard, Torino, 1966 [trad. cast. de J. J. Torres Esbarranch, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, Gredos, Madrid, 1990, pp. 450-454].

lección que nos viene de tan lejos, aunque con inagotada y siempre renovada actualidad.

A lo largo del pensamiento político europeo retorna en cada época un tema fundamental: la contraposición entre la Europa libre y el resto del mundo; y el resto del mundo ha sido, desde la Edad Moderna, Oriente, no libre y gobernado por regímenes despóticos. En otra ocasión he llamado a esta idea recurrente, en la cual se expresa de forma típica el eurocentrismo, la «ideología europea», entendiendo por ideología algo un poco menos irracional que un mito, un poco menos definido que una teoría, un poco menos pretencioso que un ideal. Frente a un ideal, la ideología no excluye, más bien comprende la «falsa conciencia». La primera formulación doctrinal de esta ideología se encuentra ya perfectamente enunciada en la *Política* de Aristóteles. En el capítulo dedicado a describir las varias formas de monarquía, explica que existe una forma de monarquía propia de los pueblos «bárbaros», muy parecida a la peor forma de gobierno, que para los griegos era la tiranía, aunque en los pueblos en los que existe parece legítima y se transmite por herencia. Se trata de la forma de gobierno que los griegos llamaban «despotismo» refiriéndose a quien detentaba el poder supremo con la totalidad y la arbitrariedad con las que ejerce su poder el dueño de los esclavos. Lo que dependía del hecho de que «teniendo por naturaleza los bárbaros un carácter más servil que los griegos, y los asiáticos que los europeos, se someten al dominio despótico sin resentimiento» (*Política*, III, 1285a). La contraposición no podía ser más clara: existían pueblos naturalmente libres así como existían pueblos naturalmente esclavos. A éstos se asociaba el gobierno despótico, ya que según su naturaleza servil no habrían podido vivir en un régimen libre como el descrito por Pericles.

Se trata de una contraposición recurrente, casi diría ritual, de la que se encuentran infinitos ejemplos. En los orígenes de los grandes Estados territoriales, el más famoso escritor político de ese tiempo, Maquiavelo, desde el inicio de *El príncipe* introduce la distinción entre las diversas formas de «principado» (que era el nombre de la monarquía). De un lado se encuentran las monarquías como la francesa en la que el poder del rey es controlado por los «barones», es decir, por la aristocracia, y por tanto el poder del soberano no es ilimitado; por otro se encuentran los principados en los que hay «un príncipe y todos los demás son siervos» (*El Príncipe*, IV). Debiendo poner un ejemplo de este principado, que parece no apreciar demasiado, toma el del Estado turco. Una vez más un Estado

oriental. Todo el análisis histórico de estas dos formas de principado se elabora sobre la contraposición entre Francia y Turquía, entre un país europeo y uno no europeo, del cual Europa incluso debe cuidarse como de una gran amenaza para su propia supervivencia. Todavía después de la Revolución francesa, el más grande filósofo de la edad de la Restauración, Hegel, para algunos el más grande filósofo de todos los tiempos, escribe que si la historia humana tiene un sentido es el de ser historia de la libertad, es decir, de la conquista gradual, si bien a través de edades de progreso y de decadencia, de una siempre mayor libertad de los pueblos y de los individuos: este proceso de liberación —desarrollado a través de tres etapas, y en el que originariamente, en los Estados despóticos orientales uno sólo era libre, en las épocas intermedias pocos eran libres, y solamente en la edad para él contemporánea, gracias a la reforma protestante primero y a la Revolución francesa después, todos son libres— se ha producido según el movimiento del sol, de Oriente a Occidente, y ha alcanzado su punto culminante en Europa.

Naturalmente, al trazar las líneas de la llamada ideología europea no se quiere ocultar u olvidar la otra cara de la civilización europea, que un gran espíritu liberal, uno de los inspiradores de la doctrina liberal moderna, Benjamin Constant, había llamado, en el tiempo de las guerras napoleónicas, *esprit de conquête*[2]. Pero es cierto que la idea —repito «la idea», a la que no siempre se corresponde la realidad o a la que corresponde una realidad muy distinta— de un gobierno de los ciudadanos, en el que los individuos o son o deberían ser, en una aplicación coherente del principio, los titulares del poder soberano, y gozar de las libertades de expresión, de imprenta, de reunión y de asociación que permiten el ejercicio efectivo de ese poder, es el hilo rojo que pasa, tantas veces roto, pero tantas otras de nuevo unido, a través de toda la historia del continente europeo, hasta el punto de ser considerado en las diversas teorías del progreso, también ellas un típico producto del espíritu europeo, como uno de los criterios para distinguir las edades del progreso de las decadentes.

A pesar de los momentos de ascenso y recaída que se alternan en la historia de las naciones, los principios iniciales del gobierno

2. B. Constant, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leur rapports avec la civilisation européenne* (1814), trad. it. de C. Dionisotti, *Conquista e usurpazione*, Einaudi, Torino, 1944, ^{2}1983.

democrático se han ido extendiendo progresivamente y de un modo irreversible al menos en dos direcciones: *a*) en la atribución de derechos políticos; *b*) en el ámbito de su aplicación. Desde el primer punto de vista, en las ciudades antiguas los derechos políticos, los derechos que hacían de un hombre un ciudadano, pertenecían a una minoría de los habitantes de la ciudad; todos los demás, la mayoría, estaban privados de ellos, y no solamente de los derechos políticos sino también de los civiles, en tanto que eran esclavos. En los *municipios* (*comuni*) italianos, que han sido exaltados como ejemplo de democracia ciudadana, se distinguía el pueblo grande del pueblo pequeño. En forma lapidaria, como era su estilo, Maquiavelo había dicho: «Los hombres que en las repúblicas sirven en las artes mecánicas no pueden saber mandar como príncipes cuando son propuestos para magistrados, ya que siempre han aprendido a servir»[3]. Sabemos bien cuál ha sido el proceso de gradual extensión del sufragio en el curso del último siglo. Cuando se instituyó en Italia por primera vez el régimen de elección de representantes a la Cámara de Diputados, los que tenían derecho al voto eran el 2 por ciento. Y este régimen duró más de treinta años. Al sufragio universal masculino y femenino se llega tan sólo en 1945, es decir, pasado un siglo. Es también sabido que la pequeñísima parte del país que había adquirido el derecho de votar se acercaba a los ritos electorales, como se ha escrito recientemente, con extrema renuencia. A las urnas no acudían casi nunca más de la mitad de los electores.

Desde el segundo punto de vista, el proceso histórico de la democracia se ha completado con el paso de la democracia de las ciudades a la de los grandes Estados territoriales, y ahora, al menos a partir del final de la Segunda Guerra Mundial, con los primeros intentos, todavía imperfectos pero abiertos al futuro, de democracia internacional. Al igual que durante siglos se ha entendido que solamente unos pocos tenían el derecho de tomar parte activa en la vida de su ciudad —no debe engañar la palabra «pueblo», que siempre ha significado no la totalidad de los habitantes sino solamente aquella parte que gozaba del derecho de decidir o de elegir quién podía decidir por ella, hasta el punto de que todavía Maquiavelo distinguía en Florencia las divisiones que existían entre los nobles, las que existían entre los nobles y el pueblo y la esencial entre el pueblo y la plebe (la *populace* de los franceses, el *Pöbel* de los alemanes)—, del mismo modo, durante siglos se ha enten-

3. *Tutte le opere di Niccolò Machiavelli*, ed. de F. Flora y C. Cordiè, Mondadori, Milano, 1950, vol. II, p. 555.

dido que las instituciones democráticas, incluso restringidas de esta forma, son posibles solamente en los pequeños Estados. Cuando al inicio de la Edad Moderna se formaron los grandes Estados, éstos eran representantes o de la monarquía o de las repúblicas aristocráticas, como Génova o Venecia. (Por lo demás, incluso la república más pequeña que ha sobrevivido en Italia, la República de San Marino, con pocos miles de habitantes, vivió durante siglos como república aristocrática y se convirtió en un Estado democrático tan sólo en este siglo[4].) Considero superfluo añadir que la extensión del ámbito territorial tiene por efecto el paso de la democracia directa a la representativa. Cuando hablaban de democracia, los antiguos se referían a la democracia directa, la del pueblo reunido en la plaza para oír a los oradores y para decidir después de haberlos oído, al igual que era directa la democracia de los comicios romanos o la de las arengas en las ciudades medievales. Todavía Montesquieu cuando en *El espíritu de las leyes* expone su teoría de la democracia, pone el ejemplo de Atenas, y dice que la democracia necesita para sobrevivir la virtud de los ciudadanos (III, 3), tiene en mente la pequeña ciudad-Estado donde las decisiones esenciales pueden ser tomadas directamente por el pueblo reunido en asamblea. Se limita a decir: el pueblo, lo que no puede hacer por sí solo, lo remite a sus ministros (II, 2). Pero solamente lo que no puede hacer por sí solo. Hoy en día nosotros decimos lo contrario. El pueblo no puede hacer nada por sí solo, sino que debe remitir todo a sus «ministros», o bien a sus representantes. Permanece como sustancialmente verdadero lo que Rousseau, el último defensor de la democracia directa, que por otro lado reconocía que era posible solamente en un pueblo de pocos, decía en *El contrato social* a propósito del pueblo inglés: que era libre solamente en el momento en que acudía a votar, y enseguida volvía a ser siervo (III, 15). Lo que hoy nosotros llamamos democracia representativa, en ese entonces hubiera sido llamada, por el mismo Rousseau, «aristocracia electiva» (III, 5), que no es una cosa muy distinta de lo que actualmente llamamos «elitismo democrático».

Nada demuestra en mayor grado la divergencia entre lo que un gobierno democrático debería ser y lo que es, entre el ideal democrático y la democracia real o realizada que la democracia interna-

4. [Cf. N. Bobbio, «La leggenda di San Marino»: *Nuova Antologia* 2162 (1987), pp. 65-81].

cional, de la que la Organización de las Naciones Unidas ha sido el primer grandioso, aunque imperfecto, ejemplo. Y demuestra también hasta qué punto es erróneo hablar de democracia en general: existen en el mundo democracias muy diferentes entre sí, que pueden distinguirse según el distinto grado de aproximación al modelo ideal. La democracia perfecta no puede existir o, de hecho, no ha existido nunca. Y no puede existir al menos por dos razones, que quisiera brevemente ilustrar. Los valores últimos —ésta es la primera razón— en los que se inspira la democracia, a partir de los cuales distinguimos los gobiernos democráticos de los que no lo son, son la libertad y la igualdad. La *Declaración universal de los derechos del hombre* comienza como todos saben con estas sacrosantas palabras: «Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos». La verdad es que los seres humanos, al menos la gran mayoría, no nacen libres e iguales. Sería mucho más exacto decir: «Los hombres aspiran a ser libres e iguales». La libertad y la igualdad no son un punto de partida, sino un punto de llegada. La democracia puede ser considerada como un proceso, lento pero imparable, para acercarse a esa meta. Pero la meta es en su plenitud inalcanzable, por una razón intrínseca a los dos principios mismos de la libertad y la igualdad. Estos dos principios son entre sí, en última instancia, es decir, llevados hasta sus últimas consecuencias, incompatibles. Una sociedad en la cual estén protegidas todas las libertades, comprendida la económica, es una sociedad profundamente desigual, a pesar de lo que digan los defensores del mercado. Y, a su vez, una sociedad en la que el gobierno adopte medidas de justicia distributiva que conviertan a los ciudadanos en iguales no sólo formalmente o frente a la ley, como se suele decir, sino también sustancialmente, está obligada a limitar muchas libertades. La experiencia de estos últimos cincuenta años, dominados por el contraste irreductible entre las sociedades capitalistas y las sociedades colectivistas, ha demostrado más allá de toda previsión la realidad de esta incompatibilidad, para cuya resolución, si bien siempre de forma provisoria y continuamente puesta en revisión, sujeta a ajustes temporales, nunca definitivos, no pueden adoptarse más que medidas de compromiso.

La segunda razón del contraste entre la democracia ideal y la real me obliga a hacer una digresión un poco más amplia. Parto del presupuesto de que el fundamento ético de la democracia es el reconocimiento de la autonomía del individuo, de todos los individuos, sin distinción de razas, de sexo, de religión, etcétera. En este presupuesto reside la fuerza moral de la democracia, lo que hace

idealmente —insisto sobre el idealmente— de la democracia la forma más alta, humanamente más alta, de convivencia. Pero los atenienses a los que se referían las magníficas palabras de Pericles eran una pequeña parte de la ciudad. Aristóteles, como todos saben, justificaba la esclavitud. El reconocimiento de la igual dignidad de todos los hombres llega a Europa solamente con el cristianismo. Esta idea fue luego secularizada, en el sentido de que se convirtió de una idea religiosa en un principio moral racional y universal con las teorías del derecho natural de la Edad Moderna. Estas teorías, para reconstruir racionalmente al Estado, la «sociedad civil», como se llamaba, partían de la hipótesis de un Estado primitivo de la humanidad, llamado estado de naturaleza. En este estado de naturaleza existen solamente individuos, con sus derechos fundamentales, comenzando por el derecho a la vida, al que le siguen todos los demás, como los de libertad, igual dignidad, seguridad, etcétera. Al inicio, por tanto, según esta hipótesis, no existe el hombre en sociedad, el hombre social o político, como decían los antiguos, sino el hombre en su singularidad, diría incluso en su soledad. Es este individuo el que decide, por su libre elección, dar vida a la sociedad civil, o sea, a la convivencia regulada, organizada, pacífica, en la que obtiene seguridad y un mínimo de bienestar. La sociedad civil no existe en la naturaleza. En la naturaleza existen solamente individuos aislados, independientes unos de los otros, y para Rousseau, que nos ha dejado la descripción más detallada de este estado, también autosuficientes. La sociedad civil es un producto artificial derivado del acuerdo entre individuos decididos a vivir juntos y a cooperar entre ellos para superar su propio aislamiento. Esto quiere decir que en el origen del Estado moderno que nace del contrato social, y por tanto de la libre voluntad de los individuos, está la idea de que no es el individuo el producto de la sociedad, sino que es la sociedad el producto del individuo. Y, por tanto, la sociedad debe ser construida en modo tal que sea benéfica y no maligna para el individuo.

En esta inversión consiste la revolución copernicana de la filosofía práctica, paralela a la que Kant había afirmado en la teoría del conocimiento. Revolución que podemos resumir, en ambos campos, como el paso del punto de vista del objeto al punto de vista del sujeto. En la esfera de la política esta mutación significa que se comienza a mirar a la sociedad civil, caracterizada por las relaciones entre gobernantes y gobernados, desde el punto de vista de los gobernados y no desde el de los gobernantes. De esta inversión de la relación política por excelencia resultan, como primera gran expresión práctica, políticamente relevante, las Declaraciones de de-

rechos de finales del siglo XVIII que acompañan a las dos revoluciones democráticas, la americana y la francesa. Para retomar una imagen de Hegel, la del «mundo al revés», que es la que muestra la filosofía, imagen retomada por Marx cuando dijo que Hegel había puesto al mundo de cabeza y había llegado el momento de ponerlo en pie, en la esfera de la política el «mundo al revés» respecto a toda la tradición es aquel en el que el punto de partida de la relación política no es ya el Estado sino el individuo.

El individuo, por tanto, como fundamento ético de la democracia. Pero ¿qué individuo? La respuesta que se obtiene de toda la tradición del pensamiento democrático es una: el individuo racional, racional en el sentido de estar en condiciones de valorar las propias acciones, y por tanto de valorar los propios intereses en relación a los intereses de los otros, y de hacerlos compatibles, en un equilibrio inestable pero siempre susceptible de ser restablecido a través de la lógica, característica de un régimen democrático, del compromiso. Para poner el típico ejemplo que se encuentra en la base de la moral racional que es la moral kantiana, yo puedo tener interés inmediato en violar un pacto, y obtener ventaja de este modo del hecho de que otro lo haya cumplido, pero no puedo en cuanto individuo racional querer vivir en un mundo en el que todos los pactos sean violados, porque en un Estado así organizado sería imposible la convivencia pacífica. Enormemente significativo es el hecho de que en el mismo artículo primero de la *Declaración universal de los derechos del hombre*, hace poco citada, los hombres de los que se habla están «dotados de razón y de conciencia».

La justificación de la democracia, es decir, la razón principal que nos permite defender la democracia como la mejor forma de gobierno o como la menos mala, se encuentra justamente en el presupuesto de que el individuo, como persona moral y racional, es el mejor juez de sus propios intereses. Cualquier otra forma de gobierno está fundada en el presupuesto contrario, es decir, en el presupuesto de que existen algunos individuos superiores o por nacimiento o por educación o por méritos extraordinarios o porque son más afortunados, o incluso un solo individuo, que están en condiciones de juzgar cuál es el bien general de la sociedad entendida como un todo, mejor de lo que lo pueden hacer los demás individuos. Todas las formas de gobierno que no parten de los derechos y de los intereses de los individuos son llamadas «paternalistas» o «despóticas». Se trata de un viejo problema, hace poco resucitado por Robert Dahl en una serie de lecciones publicadas con el título *Democracy and Guardianship*, que se inspira en la

famosa teoría platónica del gobierno de los guardianes, es decir, de aquellos que saben, del cual sería una versión contemporánea el gobierno de los técnicos, la tecnocracia. Dahl, como buen demócrata, defiende contra las tendencias tecnocráticas el gobierno de todos, introduciendo la distinción entre competencia técnica, que efectivamente pertenece a pocos en los sectores altamente especializados, como el de las armas nucleares, y competencia moral, que no es exclusiva de ninguna clase particular de individuos. La convicción de que existe esta competencia moral por encima de la competencia técnica, es el presupuesto ideal de la democracia. Quiero citar al menos algunas de las palabras finales del libro, que en un mundo dominado por la voluntad de potencia de aquellos que detentan la mayor parte de los bienes de la tierra se abre a la esperanza:

> La argumentación de este libro ha estado animada por la esperanza de que la antigua concepción —ya tiene veinticinco siglos— del pueblo que se gobierna a sí mismo mediante el procedimiento democrático, con todos los recursos e instituciones necesarios para hacerlo sabiamente, se puede adaptar una vez más, como lo ha hecho en el pasado, a un mundo drásticamente diferente del mundo que puso en práctica esa concepción por primera vez[5].

¿Pero existe este hombre racional? El hombre racional es un ideal-límite. Justamente por eso la democracia es también un ideal-límite. Dejando aparte la consideración de que si todos los hombres fueran racionales ni siquiera sería necesario que existiera un gobierno, incluso limitándonos a la racionalidad puramente instrumental, la enorme mayoría de los individuos carece de los conocimientos necesarios para hacerse un juicio personal y fundado en relación con las decisiones que debe adoptar. Por otro lado, también aquellos que podrían conocer mejor las cosas pueden ser fácilmente engañados por quien posee, además de los conocimientos, los medios de propaganda suficientes para hacer parecer los propios intereses o los del propio grupo como los intereses de todos. En suma, muchos no están en condiciones de saber. Muchos creen saber y no saben.

Un ideal-límite es por sí mismo, por definición, inalcanzable. Pueden existir históricamente mayores o menores aproximaciones

5. R. A. Dahl, *Controlling Nuclear Weapons. Democracy versus Guardianship*, Syracuse University Press, Syracuse (N.Y.), 1985 [trad. cast. de A. Bosch, *El control de las armas nucleares: democracia versus meritocracia*, Grupo Editorial Latinoamericano, Buenos Aires, 1987, p. 150].

a este ideal. Pero ningún ideal es de este mundo. Lo que hoy nosotros llamamos democracia, en contraposición a los gobiernos autoritarios, a las dictaduras, a los Estados totalitarios, no es una meta, es una vía, una vía de la que quizá estemos solamente en el inicio, pese ha haber sido intentada por primera vez hace muchos siglos, intentada y mil veces interrumpida. El hecho de que no obstante las frecuentes y brutales interrupciones haya sido siempre retomada es por lo menos una razón de esperanza. Una vía de la que no conocemos ni siquiera si tendrá éxito, como por lo demás no sabemos del éxito de la historia humana en su conjunto, pero que al menos como vía parece más practicable y alcanzable que otras, o quizá solamente menos desesperada. Esta idea de la democracia como vía se ha convertido actualmente en un lugar común. Es una idea que sirve para hacer parecer menor la divergencia entre la democracia ideal y la real, porque, como he dicho en otras ocasiones, es la definición mínima de democracia sobre la que podemos ponernos de acuerdo. Una definición mínima es, precisamente porque es mínima, realista. Una vía, un método. Se denomina habitualmente concepción procedimental de la democracia: pone el acento sobre las llamadas reglas del juego, el conjunto de reglas que deben servir para tomar decisiones colectivas, las decisiones que interesan a toda la colectividad, con el máximo de consenso y el mínimo de violencia. Se encuentran hoy en torno a esta definición algunos de los mayores filósofos, economistas y juristas contemporáneos, como Karl Popper, Schumpeter, Alf Ross, Hayek, Kelsen. Democracia y autocracia, escribe Kelsen, «son solamente métodos para la creación de un orden social». La democracia se distingue de las otras formas de gobierno por la reglas que presiden la «selección de los dirigentes»[6], que consiste en la elección periódica en vez de la sucesión hereditaria o la cooptación, y por aquellas otras reglas que establecen el modo de tomar las decisiones colectivas, de las cuales la principal es la regla de mayoría. La primera se dirige a impedir que una clase política se perpetúe sin someterse al control de los individuos sobre los cuales ejerce su propio poder, la segunda debe servir para tomar decisiones con el máximo consenso y de manera pacífica. Que luego esta clase política electa sea la mejor es algo que no puede quedar asegurado por la regla democrática, pero, como

6. Éste es el título del capítulo VIII del ensayo *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (1929), del que se toma también la cita anterior (trad. cast. de R. Luengo Tapia y L. Legaz y Lacambra, *Esencia y valor de la democracia*, Labor, Barcelona, 1977, p. 114).

ha escrito Popper, sólo en un régimen democrático la clase política puede ser cambiada sin derramamiento de sangre[7]. De esta forma, no está garantizado que la decisión tomada por mayoría sea la más sabia. Pero al menos es la que se puede presumir que favorecerá a los más, con la condición de que pueda ser cambiada con el mismo procedimiento.

Esta definición de la democracia como vía, como método, como conjunto de reglas del juego, que establecen cómo se deben tomar las decisiones colectivas, es relativamente nueva. Pero si se confronta con la oración de Pericles de la cual partimos, nos damos de inmediato cuenta de que las dos definiciones no son tan diferentes y de que pueden ser confrontadas. También el gobernante ateniense se había limitado a decantar algunos principios, el de la separación entre vida pública y vida privada, el de la participación activa de los ciudadanos en la vida política, el de la deliberación a través de la libre discusión, que son todos «procedimientos universales», como se suelen llamar por los juristas. Los procedimientos universales que caracterizan la democracia se pueden fijar en estos puntos esenciales. 1) todos los ciudadanos que hayan alcanzado la mayoría de edad, sin distinción de raza, religión, condición económica y sexo, deben disfrutar de los derechos políticos, es decir, cada uno debe disfrutar del derecho de expresar la propia opinión y de elegir a quien la exprese por él; 2) el voto de todos los ciudadanos debe tener el mismo peso; 3) todos los que disfrutan de los derechos políticos deben ser libres para poder votar según la propia opinión, formada lo más libremente posible, en una competición libre entre grupos políticos organizados, en concurrencia entre ellos; 4) deben ser libres también en el sentido de que deben ser puestos en la condición de elegir entre soluciones diversas, es decir, entre partidos que tengan programas diversos y alternativos; 5) tanto para las elecciones como para las decisiones colectivas, debe valer la regla de la mayoría numérica, en el sentido de que se considere electo o se considere válida la decisión que obtenga el mayor número de votos; 6) ninguna decisión tomada por mayoría debe limitar los derechos de la minoría, particularmente el derecho de convertirse a su vez en mayoría en igualdad de condiciones.

Son reglas, las enumeradas, simplísimas, pero no fáciles de aplicar correctamente. Pero son todas reglas que establecen no ya *qué*

7 K. R. Popper, *The Open Society and its Enemies*, George Routledge & Sons, London, 1945 [trad. cast. de E. Loedel, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 1981, vol. II, p. 216].

cosa se debe decidir, sino solamente *quién* debe decidir y *cómo*. No tengo ninguna dificultad en admitir, como he escrito alguna vez, que estas reglas puramente formales dan al concepto de democracia un significado restringido. Pero es siempre mejor un significado restringido y claro, que uno amplio, como aquel según el cual la democracia es el gobierno del pueblo y para el pueblo, pero vago. Confieso que tengo una cierta dificultad para admitir que cuando se habla de democracia, y lo que queremos es entendernos y no engañarnos recíprocamente, como suele suceder en las discusiones políticas, se quiera entender otra cosa. Quien entienda otra cosa sería mejor que lo dijera claramente. Estoy también dispuesto a admitir que para que un Estado sea en verdad democrático, no basta la observancia de estas reglas, quiero decir que reconozco los límites de la democracia solamente formal, pero no tengo dudas sobre el hecho de que basta la inobservancia de una de estas reglas para que un gobierno no sea democrático, ni verdadera ni aparentemente.

Nunca he mirado las cosas de este mundo con mucho optimismo. Pertenezco a una generación que ha asistido en los años de juventud a sucesos terribles, que han dejado sobre nuestra alma su signo por siempre. Pero tampoco las veo con inerte resignación. Sobre el futuro no hago ni previsiones ni apuestas. Dejemos las previsiones para los astrólogos, las apuestas a los jugadores de azar. Unos confían en la cadena inexorable de la necesidad, los otros confían en la casualidad. El hombre de razón se limita a hacer las hipótesis partiendo de los datos de hecho. Para él la necesidad prueba demasiado, la casualidad prueba demasiado poco. Entre los datos de hecho de los que se puede partir para formular una hipótesis, se encuentra la ampliación del espacio ocupado por los regímenes democráticos en el mundo actual, en Europa después de la Segunda Guerra Mundial, y no sólo en Europa. Hemos oído, no hace mucho tiempo, al líder de uno de los dos grandes países que con su poder ha tenido en sus propias manos gran parte de la suerte del mundo decir que «la democracia es un valor en sí, porque constituye la vía para la creación de las condiciones para el desarrollo multiforme de cada personalidad, de su responsabilidad y activismo civil». Una declaración tan clamorosa en boca de un hombre político, a la cabeza de un país cuyo proceso de democratización iniciado con una gran revolución liberadora se detuvo demasiado pronto, es un buen auspicio de que el camino de la democracia es irreversible. No me atrevo a confiar en ello, pero tampoco sería capaz de excluirlo.

He dicho no hace mucho tiempo con un cierto énfasis, que me fue enseguida reclamado, que la democracia es, nos guste o no, nuestro destino. Me refería a mi país, que había conocido un triste periodo de dictadura, y en el cual, no obstante todos los defectos que sería inútil esconder, la democracia nacida de una dura lucha contra el fascismo parece haber echado firmes raíces. Me refería a Italia pero tenía la mirada en la Europa en la que en pocos años han caído regímenes dictatoriales que parecían eternos. Hablando en un país no europeo que no ha olvidado nunca sus raíces en el viejo continente, me atrevo a formular el deseo de que la democracia sea el destino, permítaseme repetir esta solemne palabra, no sólo de Europa sino del mundo entero.

[Traducción de Miguel Carbonell]

II LA REGLA DE MAYORÍA: LÍMITES Y APORÍAS

1. *Democracia y reglas de mayoría*

Los sistemas políticos que se suelen denominar democráticos, o más frecuentemente de democracia occidental, son sistemas en los que se aplica la regla de mayoría, tanto para la elección de aquellos a quienes se ha atribuido el poder de tomar decisiones que involucran a toda la comunidad, como para la formulación de las decisiones de los órganos colegiados supremos. Sin embargo, esto no implica: *a*) que la regla de mayoría sea exclusiva de los sistemas democráticos, y *b*) que las decisiones colegiadas, en esos sistemas, se tomen exclusivamente mediante esa regla. En otras palabras, no obstante la opinión generalizada según la cual un sistema democrático se caracteriza, frente a los sistemas autocráticos, por la presencia de la regla de mayoría, de tal manera que democracia y principio de mayoría son sinónimos, y por tanto susceptibles de superponerse, no es cierto que: *a*) *sólo* en los sistemas democráticos se use la regla de mayoría, ni *b*) que las decisiones colegiadas *sólo* se tomen por medio de esta misma regla. De lo anterior se desprende que la democracia y la regla de mayoría, lejos de ser conceptos de igual extensión, sólo tienen en común una parte de la misma; ésta puede superponerse, ya que, por un lado, pueden existir sistemas políticos no democráticos que aplican la regla de mayoría tanto en la elección del órgano su-

premo de decisión como en la toma de decisiones de gran importancia; y por otro, hay determinaciones colectivas en los sistemas democráticos que no se toman siguiendo la regla de mayoría, sin que por ello estos sistemas dejen de ser democráticos.

Esta superposición se deriva de una interpretación equivocada de la definición clásica y, a partir de los clásicos, habitual de democracia entendida como gobierno de la mayoría. No se debe olvidar que en la tripartición clásica de las formas de gobierno, la democracia es definida como gobierno de la mayoría en contraposición a la oligarquía y a la anarquía, lo cual significa que el poder político se encuentra en manos de «los más» o de «muchos», en oposición al poder de uno solo o de pocos. Esto no quiere decir que el poder político se ejerza en esos regímenes mediante la aplicación de la regla de mayoría. Para Aristóteles, la democracia es el gobierno de muchos, en cuanto es el gobierno de los pobres, que son por lo general la mayoría de la población; la oligarquía en cambio es el gobierno de pocos, ya que es el gobierno de los ricos, que normalmente son una minoría[1]. En semejante contexto, si se quiere hablar de gobierno de la mayoría como de gobierno democrático puede hacerse a condición de que quede claro que por «mayoría» se entiende el sujeto colectivo del poder político, en contraposición con otros sujetos, tales como el monarca, los ricos, los nobles, etc.; en definitiva no se debe definir tal gobierno por medio de una determinada regla procesal para el ejercicio del poder. Esta expresión indica *cuántos* gobiernan y no *cómo* gobiernan[2].

1. Las tres formas de gobierno son definidas por Aristóteles como el gobierno de uno, el de pocos y el de muchos (*Política*, 1279a). Las confusiones nacen con frecuencia de las traducciones: «muchos» se traduce por «la mayoría de los ciudadanos» en la versión de R. Laurenti (Laterza, Roma/Bari, 1995, p. 84) y por «los más» en la traducción de C. A. Viano (Utet, Torino, 1955, reimp. 1992, p. 156). Todo esto no excluye que en los gobiernos democráticos las deliberaciones se realicen por mayoría, como puede verse en la *Política* 1317b: no se excluye, pero tampoco lo implica. El término clásico significa al mismo tiempo *a*) número, gran número, cantidad; *b*) pueblo, masa popular, y *c*) régimen democrático; véase R. Roncali y C. Zagaria, «Lessico politico, Plethos», en *Quaderni di Storia*, núm. 12, julio-diciembre de 1980, pp. 213-221.

2. Esto ya era perfectamente claro para Aristóteles, como se aprecia en un conocido texto en que, después de hablar de la aristocracia, de la oligarquía y de la democracia, agrega: «La mayoría como regla de gobierno se encuentra en todos los tipos de Constitución, porque en la aristocracia, en la oligarquía y en la democracia lo que aprueba la mayoría de los que forman parte del gobierno es ratificado por la autoridad» (*Política*, 1294a). Para estas referencias históricas he utilizado las fundamentales contribuciones de E. Ruffini, *Il principio maggioritario* (1927), nueva ed., Adelphi, Mila-

La valoración negativa dada al gobierno de la mayoría a lo largo de la historia de la democracia, de la Antigüedad hasta nuestros días, no deriva de algún tipo de reprobación de la regla en sí, sino del desprecio por las masas, que son consideradas incapaces de gobernar. Incluso los autores antidemocráticos no tienen dificultades en aceptar la regla de mayoría cuando ésta se aplique en la toma de decisiones de un órgano aristocrático, como el Senado romano, el Consejo Mayor de la República de Venecia o el Cónclave para la elección de un pontífice. Por ejemplo, Mussolini cayó por una moción de censura expresada dentro de la regla de mayoría por el Gran Consejo del Fascismo, que no era un órgano propio de un régimen democrático: al contrario, se trataba del órgano constitucional fundamental dentro de un sistema que hizo de la lucha contra la democracia uno de los motivos principales de su existencia y de su éxito. En todo caso, se puede decir que los autores antidemocráticos rechazan la regla formal de mayoría cuando ésta permite a la mayoría sustancial tomar ventaja o dominar. no se trata, sin embargo, de una reprobación de la regla de mayoría en sí. Para que la regla de mayoría se convierta en el principio fundamental, por medio del cual la mayoría sustantiva asume el poder, son necesarias circunstancias históricas específicas, cuya aparición no depende generalmente de una decisión tomada con base en el principio mayoritario. En consecuencia, no es posible imputar a esa pauta los perjuicios que se derivan del gobierno de la mayoría, el que, como ya se ha mencionado, siempre fue entendido como una forma mala de gobierno, no porque impere en él la regla de mayoría, sino porque son «los muchos» los que gobiernan *también* a través del recurso técnico de la regla de mayoría, el cual es igualmente utilizado —según convenga— por los gobiernos de las minorías.

La historia del principio de la mayoría no coincide con la historia de la democracia como forma de gobierno. Esta historia ha sido relatada en muchas ocasiones, y no es necesario repetir cosas ya conocidas o fácilmente cognoscibles. Sin embargo, puede resultar útil recordar algunas nociones. En términos generales, podemos decir que del derecho romano en adelante (el derecho romano fue considerado durante siglos, y aún hoy en día por los juristas continentales, el punto de partida de toda reflexión sobre el tema) la regla de mayoría fue concebida como el procedimiento necesario, o

no, 1976, y *La ragione dei più*, antología de ensayos escritos entre 1925 y 1927, que fueron reeditados con una nueva introducción, Il Mulino, Bologna, 1977, así como la amplia bibliografía allí citada.

el más idóneo, para la formulación de una decisión colectiva en las *universitates*, es decir, en asociaciones de personas en que la unión de los individuos produce un sujeto colectivo diferente de sus partes y superior a ellas. En consecuencia, sus componentes, al ser llamados a expresar su consenso no *uti singuli*, sino *uti universi* deben hacerlo *collegialiter*, y no *separatim*. No vamos a profundizar aquí —ya que es del todo irrelevante para los fines de nuestro estudio— sobre el hecho de que la regla de mayoría se aplicase sólo en las colectividades de derecho público, con base en el principio *refertur ad universos quod publice fit per maiorem partem* (D. 50, 17, 169, 1), mientras que lo mismo no ocurría en las de derecho privado, donde regía el principio de autonomía privada, en virtud de la máxima *quod omnes similiter tangit ab omnibus comprobetur* (C. 5, 59, 5); o, en otros términos, que en el derecho germánico prevaleciese la regla *quod maior pars facit totum facere videtur*, según la conocida interpretación de Gierke, únicamente en las *Körperschaften* y no en las *Genossenschaften* (cooperativas); y, aún más, que en el derecho moderno se continúe discutiendo sobre si la regla de mayoría, en tanto contrapuesta a la de unanimidad, que atribuye a cada individuo el *ius prohibendi*, debe atribuirse solamente a las comunidades reconocidas como personas jurídicas, o también a las demás[1]. No debemos olvidar, sin embargo, que todas estas discusiones demuestran que el secular debate sobre la naturaleza, funciones y modalidades de la regla de mayoría se desarrolla independientemente del debate acerca de la democracia y las formas de gobierno, y que su ámbito de aplicación es única y exclusivamente el de la naturaleza, funciones y modalidades de funcionamiento de los organismos colegiados, cuya existencia no está vinculada con ninguna forma del régimen político y es, por el contrario, perfectamente compatible con sistemas no democráticos. Los organismos colegiados de la antigua Roma, incluyendo el Senado, en donde las decisiones colectivas eran tomadas por mayoría, siguen sobreviviendo durante los principados; el desarrollo de las *Körperschaften* durante el medievo alemán tiene lugar en un contexto histórico general en el que la democracia, concebida como forma de gobierno diferente de la monarquía y de la aristocracia, ni siquiera se plantea. De igual forma, en las elecciones del emperador del sacro imperio romano paulatinamente se verificó el tránsito de la elección unánime que se basaba en el *liberum veto* a la elección

1. *Para estas anotaciones, me valgo de la obra de F. Galgano, Il principio di maggioranza nelle società personali*, Cedam, Padova, 1960.

con base en el voto de la mayoría de los príncipes y obispos electores, ratificada definitivamente por la Bula de Oro (1356). Sin embargo, esto no atestigua que el sistema político del Imperio en su totalidad se tornara más democrático (en el sentido en que, desde Aristóteles, se entiende por democracia el gobierno de una mayoría, y no sólo el gobierno de algunos organismos que son elegidos por mayoría y gobiernan por esta misma regla). Otro tanto se debe decir del paso de la elección unánime (por aclamación) a la elección indirecta del *dux* en la República de Venecia.

2. *Los argumentos a favor y en contra*

Como prueba de cuanto estoy diciendo consideremos los argumentos adoptados para justificar racionalmente una regla que, como la de mayoría, es aparentemente irracional (pues confía a un criterio cuantitativo una elección o una decisión que es eminentemente cualitativa). Adoptando una conocida definición weberiana, estos argumentos pueden distinguirse en axiológicos y técnicos, es decir, que con algunos se busca demostrar que la regla es racional según los valores, y con otros lo que es racional según su objetivo[4]. Entre los primeros se cuentan los argumentos con base en los cuales la regla se justifica porque permite, mejor que cualquier otra, el cumplimiento de algunos valores fundamentales, como la libertad y la igualdad. Entre los segundos, en cambio, están los argumentos que destacan el fin que se desea lograr por medio de esta regla: se trata sobre todo de permitir alcanzar una decisión conjunta entre personas de opiniones diferentes. Para los que apoyan la primera forma, la validez de la regla deriva del valor o los valores a los que se sujeta, mientras que para aquellos que apoyan la segunda, ésta vale en cuanto resulta útil desde el punto de vista técnico.

Ante esta distinta naturaleza de las bases de justificación, la primera observación que se debe hacer es que ambas tienen validez en contextos distintos, ya que también tienen objetivos polémicos diferentes. Aquellos que argumentan a favor de la regla de mayoría apelando a los valores de libertad e igualdad, la defienden sobre todo como un *remedio* contra la elección o decisión de un autócrata, que no respeta la libertad de elección de los individuos ni los

4. Para un análisis y una crítica de las argumentaciones a favor de la regla de mayoría en algunos autores contemporáneos véase W. Fach, «Demokratie und Mehrheitsprinzip», *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie* XVI (1975), pp. 201-222. Véase también B. Leoni, «Decisioni politiche e regola di maggioranza», *Il politico* 4 (1960), pp. 711-722.

reconoce como iguales. Aquellos que argumentan a favor de esa regla por considerarla como un expediente técnico útil, hasta imprescindible, para todo cuerpo colegiado, la defienden principalmente como un remedio contra la unanimidad. Podemos demostrar *a contrario* que los ámbitos de aplicación de los dos tipos de argumentos son distintos por medio de esta observación: no nos alejaríamos mucho de la verdad al sostener que, si bien la regla de mayoría parece más racional que el principio autocrático desde el punto de vista de los valores, el segundo parece más racional que la primera si se tiene en cuenta el objetivo; por otra parte, si bien parece más racional desde la óptica de los objetivos la regla de la mayoría respecto a la de unanimidad, en referencia al valor la segunda parece más racional que la primera. Si se visualiza el problema únicamente desde el punto de vista del objetivo, de la relación entre los medios y los fines, o sea, de la manera más rápida para llegar a una decisión colectiva, no cabe duda de que el principio autocrático es más funcional que el principio mayoritario; en cambio, desde la óptica de los valores (de la libertad y de la igualdad), no cabe duda de que la regla de unanimidad garantiza estos últimos de mucho mejor manera que la de mayoría.

La segunda observación es que los argumentos axiológicos son adoptados preferentemente por los escritores democráticos, o sea, por aquellos que establecen un estrechísimo nexo entre el sistema político democrático y la regla de mayoría, y consideran esta última como una característica esencial, cuando no exclusiva, de la democracia como forma de gobierno. Bien miradas, éstas son las argumentaciones más débiles, y en su conjunto menos convincentes que los argumentos técnicos o de técnica organizativa. éstos sirven para justificar la regla de mayoría no tanto como regla fundamental de la democracia, sino como la mejor regla para la formación de una voluntad colectiva dentro de cualquier grupo organizado.

Considero ejemplares las tesis de Kelsen en este sentido, tanto por la autoridad de su autor como porque retoman los valores democráticos por excelencia. Kelsen afirma, como conclusión de su reflexión, que «el principio de mayoría, y por tanto la idea de democracia [podemos ver que aquí la idea de democracia se hace depender del principio de mayoría], es así una síntesis de las ideas de libertad e igualdad»[5]. Me ocuparé brevemente del segundo argu-

5. H. Kelsen, *General Theory of Law and State*, HUP, Cambridge (Mass.), 1945 [trad. cast. de E. García Máynez, *Teoría general del derecho y del Estado*, UNAM, México, 1995, p. 341].

miento, es decir, de la relación entre el principio de mayoría y el valor democrático de la igualdad: entre el principio según el cual todos los individuos guardan entre sí «igual valor político», como dice Kelsen, y el principio de mayoría, no hay una relación de necesidad. Claro que hay un vínculo, pero éste *sólo* se da en los Estados democráticos en los cuales se ejerce el sufragio universal de hombres y mujeres (sin embargo, aun donde hay sufragio universal hay excepciones); en un Estado donde hubiera sufragio universal sólo masculino, el principio de mayoría bien podría ser un principio fundamental para las elecciones políticas y las principales decisiones colectivas, sin que por ello se realizara el principio de igual valor político para todos los individuos. Podemos mostrar infinitos ejemplos más en que el principio de mayoría y el de igualdad no coinciden: son todos los casos en que se tiene en cuenta la mayoría de los votos, pero en que no todos los votos son iguales. En la asamblea de una gran empresa como en una modesta junta de vecinos, cada quien tiene derecho a un voto en proporción a su cuota o porcentaje: esto trae como consecuencia que la mayoría se forme a partir de votos desiguales. Del mismo modo, una hipotética votación política por medio de votos plurales o ponderados (es frecuente, sin embargo, la regla según la cual en caso de empate el voto del presidente vale por dos) no contradice el principio de mayoría, aunque no respeta el principio democrático de igual valor de los individuos. Lo anterior no quiere decir que no exista un nexo entre la idea democrática de igualdad y el principio de mayoría, sino que este nexo existe porque, una vez adoptada la idea, el principio de mayoría es necesario; esto no es cierto en cambio en el sentido opuesto, o sea, cuando se quiere que el principio de mayoría implique la idea de igualdad. Es precisamente lo que se quería demostrar: no es posible asumir la idea de igualdad como justificación del principio mayoritario.

3. *Los argumentos analógicos*

Respecto a la relación entre la regla de mayoría y la idea de libertad, nuestro análisis es muy diferente, aunque conduce a resultados similares. Brevemente, el argumento de Kelsen es el siguiente: al entender la libertad como autodeterminación, ningún orden social podría subsistir cuando se diera el más alto grado de autodeterminación, es decir, cuando todos y cada uno de los individuos se autodeterminaran sin tener en cuenta las autodeterminaciones de los otros. Para hacer posible cualquier forma de sociedad, es por

tanto necesario limitar esta autodeterminación. El principio de mayoría es el que permite esta limitación asegurando el más alto grado posible de libertad, ya que la libertad política se entiende como «la concordia entre la voluntad individual y la voluntad colectiva, expresada en el orden social»[6]. Por medio de una expresión del lenguaje económico (que Kelsen no adopta) hoy en día podríamos decir, a favor del principio de mayoría, que éste es un criterio cuya aplicación permite la «maximización de la libertad», o, con una expresión análoga, «la maximización del consenso» (en efecto, si se entiende la libertad como autodeterminación, entonces «ser libres» significa obedecer leyes a las cuales se dio el propio consentimiento). Puede aceptarse que el principio de mayoría maximiza la libertad (en tanto autodeterminación) o el consenso, y que como tal puede por tanto esgrimirse contra el principio autocrático; es posible aceptarlo como argumento axiológico, el que, como se ha mencionado arriba, fundamenta el principio como racional desde el punto de vista de los valores. Pese a lo anterior, no se logra vislumbrar en qué se relaciona este argumento con la democracia como sistema político. Cuando menos tiene algo que ver porque un sistema democrático no puede prescindir del principio de mayoría, mientras que en general un sistema político autocrático sí lo hace. Pero no hay relación inmediata, porque lo que caracteriza a la democracia es la autodeterminación o el consenso *del mayor número*: una vez más debe ser el gobierno de la mayoría antes que el gobierno mediante el principio de mayoría. Dicho de otro modo: para poder definir un sistema como democrático no es suficiente saber que el principio de mayoría maximiza la autodeterminación, y por ende el consenso, sino que es necesario saber también cuántos son los que se benefician de las ventajas (admitiendo que efectivamente sean ventajas) que de este principio, y cuántos son los que tienen la posibilidad de autodeterminarse o expresar su consenso mediante él. En pocas palabras, lo que caracteriza a un sistema político democrático no es el principio de mayoría, sino el sufragio universal, o, en el mejor de los casos, el principio de mayoría aplicado a votaciones con sufragio universal[7]. Evidentemente, sobre la base del sufragio universal es inevitable que los votos se cuenten, y es oportuno que se aplique la regla de mayoría para darles sentido.

6. *Ibid.*, p. 340.

7. Lo que hace de la República italiana, por lo menos formalmente, un Estado democrático es el artículo 48 de la Constitución conforme al cual «Son electores todos los ciudadanos, hombres y mujeres, que hayan alcanzado la mayoría de edad».

Sin embargo, de esta forma la regla de mayoría revela su calidad de expediente técnico al que se recurre habitualmente al contar los votos, sean éstos muchos o pocos, decenas de millones como en las elecciones políticas de un gran Estado, o sólo siete como los electores del emperador en el sacro Imperio romano.

Ahora bien, ¿es cierto que la regla de mayoría asegura la libertad en tanto autodeterminación, entendida como «el acuerdo entre la voluntad individual y la voluntad colectiva, expresada en el orden social»? La respuesta sería afirmativa si la voluntad individual que se expresa con el voto y que concurre con otras más a formar la mayoría se pudiera determinar libremente. Sin embargo, la libre determinación de la voluntad individual (por «libre determinación» se entiende aquella que se toma frente a diversas alternativas, a través de la ponderación de los argumentos a favor y en contra, y no en situaciones sin alternativa, y en todo caso no por miedo a consecuencias graves para la persona o sus bienes) requiere como supuestos una serie de condiciones preliminares favorables (reconocimiento y garantía de los derechos de libertad, pluralidad de tendencias políticas, libre competencia entre ellas, libertad de propaganda, voto secreto, etc.) que anteceden a la emisión del voto, y también, en consecuencia, el funcionamiento de la regla de mayoría, que es pura y simplemente una regla para el recuento de votos. En su calidad de expediente técnico, la regla de mayoría es indiferente al hecho de que los votos se hayan emitido más o menos libremente, por convicción o por miedo, por fuerza o por pasión. Así, el que una decisión colegiada se tome por mayoría y el que esa determinada decisión conjunta efectivamente sea la decisión de la mayoría no aportan pruebas de ninguna clase sobre la libertad relativa con que esa decisión fue tomada. Por consiguiente, atribuir a la regla de mayoría la capacidad de maximizar la libertad o el consenso es otorgarle una virtud que no le pertenece: lo que la regla de mayoría maximiza es sólo el número de aquellos que votan en una dirección, prefiriéndola a otra distinta. Desafortunadamente, con demasiada frecuencia las mayorías no se componen de los más libres, sino de los más conformistas. Aún más, por lo general, cuanto más amplias son las mayorías y cuanto más se acercan a la unanimidad, tanto más surge la sospecha de que la expresión del voto no haya sido libre. En este caso, la regla de mayoría prestó todos los servicios que se le pueden pedir, pero la sociedad de la que es espejo no es una sociedad libre.

4. *Los argumentos técnicos*

En este momento podría resultar superfluo decir que entre los argumentos que justifican el principio de la democracia los técnicos prueban más que los axiológicos. Sin embargo, podemos hacer algunas consideraciones adicionales. La regla de mayoría nació con el fin de permitir la formación de una voluntad colectiva dentro de una asamblea, con base en la máxima, derivada de la experiencia, *universi facile consentire non possunt*; o también con base en la experiencia opuesta, según la cual la única regla que queda como opción, la de unanimidad, obstaculiza e inclusive llega a impedir la formación de una voluntad colectiva, o sólo la permite en casos excepcionales, como cuando se vota por aclamación o por consenso tácito («si nadie se opone, la deliberación se da por aprobada unánimemente»); en estos casos, sin embargo, como se observa a menudo, no hay posibilidad de ejercer plenamente la libertad de disentir (efectivamente, no cabe duda de que, tanto en el caso de la aclamación como en el del consenso tácito, aquel cuya opinión difiere no cuenta con las condiciones para expresar su divergencia con la misma facilidad con que expresan su voluntad los que consienten). Puesto que el ideal del consenso unánime no se puede realizar en la práctica (insisto en esto último) o puede realizarse sólo en casos excepcionales, en los que la objeción casi siempre es sofocada, se asume la regla de mayoría como regla técnica o instrumental, a saber, una regla del tipo «si se quiere *x*, entonces *y*», cuya validez depende exclusivamente del hecho de ser un medio idóneo —el único— para lograr un fin deseado o, aún más, un fin objetivamente necesario. Cuando no es posible el consenso total, sino sólo uno parcial, la regla de mayoría impone considerar como total el consenso parcial de la *maior pars*, con base en la constatación simple y evidente de que si se requiriera el consenso total una decisión colegiada no se tomaría nunca, y ésta es el resultado necesario para fines de la existencia de cualquier cuerpo comunitario; si se requiriera un consenso parcial inferior al demandado por la regla de mayoría, la decisión no podría considerarse emanada de la colectividad en la misma medida que cuando es aprobada por mayoría. Como prueba de lo anterior, consideremos que el tránsito de la regla de unanimidad a la de mayoría siempre tiene lugar cuando se constituye un órgano colectivo: en el caso de la unanimidad basada en el *liberum veto* se trata de la renuncia, por parte de los que tienen derecho de voto, al derecho de votar *uti singuli* (lo que se conserva aún entre las cinco grandes potencias del Consejo de Se-

guridad de las Naciones Unidas), y el reconocer la necesidad de votar *uti universi*, como parte de una totalidad; en el caso de la unanimidad por aclamación, se trata de la transformación de un grupo informal en un grupo institucionalizado, cuyo poder decisional pertenece a la asamblea cuando ésta sea, como decían los antiguos juristas, *legitime congregata et convocata*. En ambos casos se puede ver en qué medida la regla de mayoría está vinculada al funcionamiento de un organismo colegiado.

A las anteriores observaciones puede objetarse que no tienen en cuenta las dos caras de la regla de mayoría, una que mira a la regla de unanimidad, la otra al poder monocrático, y que considerar la regla de mayoría como instrumento técnico es válido sobre todo en el primer caso, mientras que no lo es en el segundo, en el cual el argumento axiológico sigue teniendo peso. Esta objeción es correcta, pero sólo si se recuerda que lo preferible del poder ascendente sobre el descendente es, en efecto, el ideal en que se basa un sistema democrático, pero que, para que este ideal pueda realizarse, es necesario que el poder ascendente se extienda al mayor número posible; o, en otras palabras, que, también entre quienes consideran un valor la maximización del consenso, lo que distingue y caracteriza a un sistema democrático frente a uno oligárquico es el número de personas llamadas a expresar su consenso (o su oposición).

5. *El método contractual*

El segundo punto al que quiero referirme es la no coincidencia entre la regla de mayoría y la democracia, esta vez no considerándola desde el punto de vista de la validez de la regla en sistemas distintos del democrático, sino desde la óptica de la existencia de otras modalidades de formación de la voluntad colectiva, diferentes de la regla de mayoría, dentro de los sistemas democráticos.

Hago referencia en especial a la solución de los conflictos sociales mediante el acuerdo (o negociación), que concluye (cuando esto se logra, claro está) en un compromiso[8]. Mientras que la regla de mayoría desarrolla su función dentro de un cuerpo colegiado, en el que la voluntad colectiva es el resultado de la suma de las partes que integran un todo orgánico, y como tales, por ende, son dependientes de la totalidad; el acuerdo tiene lugar entre elementos (sean

8. Sobre este tema me he extendido con más amplitud en el artículo «Le contrat social aujourd'hui», en *Le public et le privé*, Istituto di Studi Filosofici, Roma, 1979, pp. 62-68.

éstos individuos o grupos) relativamente independientes, que llegan a la formación de una voluntad colectiva a través de concesiones mutuas con base en el principio *do ut des*; por lo que se revela así como una manera de solución de conflictos externos entre grupos. En contraposición con la idea de la supremacía de la ley, que fue dominante entre los autores políticos que acompañaron con sus teorías la formación del Estado moderno, de Hobbes a Locke, de Rousseau a Hegel, y posteriormente aun entre los pensadores del derecho público de la edad del positivismo jurídico, de Jellinek a Kelsen —es decir, de la supremacía de la expresión de la voluntad colectiva a la que se llega (cuando la asamblea parlamentaria se torna órgano decisional supremo) por medio de la aplicación de la regla de mayoría—, en el Estado democrático contemporáneo, dentro de una sociedad industrial avanzada que se caracteriza por la presencia de grandes grupos organizados en conflicto entre sí, el contrato, en su estricto sentido de acuerdo bilateral entre socios formalmente iguales, en nada ha perdido su eficacia como instrumento para la solución de conflictos. La contraposición tradicional entre el contrato como instituto del derecho privado y como tal fuente de las reglas *inter partes*, y la ley como una institución de derecho público y como tal fuente de normas con validez *super partes*, es esquemática y tiende a confundir: recordemos que en una sociedad plural los grandes grupos organizados se comportan como entes cuasisoberanos, y para resolver sus conflictos no reconocen otra manera más que la negociación mutua, frente a la cual el gobierno se limita a realizar una función de mediador o de árbitro y, cuando la negociación ha concluido, de garante (a menudo impotente) de su cumplimiento.

La idea de la supremacía de la ley fue la conclusión necesaria de una concepción monocéntrica del Estado, que encontró su formulación más acabada en el *Leviatán* de Hobbes. Esta concepción a su vez derivaba de la convicción de que el Estado se hallaba destinado a dominar, e inclusive a suprimir los sistemas inferiores (Hobbes), las sociedades parciales (Rousseau) y los cuerpos intermedios. Sin embargo, el desarrollo político se ha dado en sentido opuesto: las sociedades parciales no sólo no fueron englobadas, sino que crecieron en número y potencia; cuanto más desarrollados económica y socialmente son los Estados contemporáneos, tanto más se han tornado policéntricos (hasta podríamos decir policráticos). Forzando un poco el análisis, es posible decir que en un Estado monocrático la voluntad colectiva se expresa en la ley, sin importar si ésta es declarada y promulgada por el príncipe o por el pueblo (ambos,

por cierto, ficciones jurídicas); en un Estado policéntrico, en cambio, se expresa en el contrato.

Después de exponer su teoría de la mayoría, Kelsen introduce, como es sabido, el tema del compromiso como *modus vivendi* esencial en la vida de la democracia: «La discusión libre entre mayoría y minoría es esencial para la democracia, porque es el modo de crear una atmósfera favorable al compromiso entre mayoría y minoría; pues el compromiso forma parte de la naturaleza misma de la democracia»[9]. Debemos agregar que, si debe haber un compromiso, éste se verifica, antes que entre mayoría y minoría, en el interior mismo de la mayoría, cuando la formación de esta última no tiene lugar espontáneamente (y es muy difícil que se forme así), o cuando es por imposición, por ejemplo por conducto de la disciplina partidaria (lo que es contrario a la «esencia» de la democracia).

No se puede hacer ninguna objeción a esta aproximación entre el principio mayoritario y el compromiso entre las partes, siempre y cuando se reconozca que se trata de dos procedimientos distintos para la formación de una voluntad colectiva. Cuando Kelsen asevera que el compromiso significa una solución para un conflicto mediante una norma que «no coincide enteramente con los intereses de una de las partes, ni se opone enteramente a los de la otra»[10], sugiere, sin precisarla, la respuesta para los que se preguntan por la diferencia entre la voluntad colectiva formada a partir de la regla de mayoría y la formada a partir de un compromiso. Una respuesta es proporcionada también por la teoría de juegos, que hace una distinción entre los juegos cuyo resultado es de «suma cero» y aquellos cuyo resultado da una suma diferente de cero, que puede ser positiva o negativa. La decisión por mayoría es una típica decisión de suma cero, en la que hay quien gana y quien pierde (como en los dados): de esta forma, respecto a la apuesta, gana la mayoría y pierde la minoría; esta última pierde lo que la mayoría gana. Si, como en un *referéndum*, la apuesta es la monarquía o la república, la conclusión que se confía a la regla de mayoría es esta misma —*monarquía* o *república*—, pero no puede ser ni una república monárquica ni una monarquía republicana. Al contrario, el resultado de un compromiso, cuya forma jurídica típica es el contrato, generalmente es un resultado de suma positiva, a saber, un resultado en el cual ambos socios ganan algo, como sucede en todo con-

9. H. Kelsen, *General Theory of Law and State* [trad. cast., cit., p. 342].
10. *Ibid.*

trato de intercambio, que se cierra precisamente porque ambos contrayentes encuentran conveniencia en él (decimos «generalmente» porque también podría tener resultado negativo, cuando los dos contrayentes se engañen mutuamente)[11]. Para dar un ejemplo histórico banal, cuando la elección de la forma de gobierno es confiada no al funcionamiento del principio de mayoría sino a un compromiso entre las partes, como entre un monarca absoluto y las clases emergentes que demandan una participación en el gobierno, nada impide que el resultado sea una monarquía republicana (la monarquía constitucional) o una república monárquica (la república presidencialista).

Volviendo una vez más a Kelsen, para quien «el compromiso forma parte de la naturaleza de la democracia», podemos además preguntarnos si es más «democrático» el principio de la libre negociación o el principio mayoritario. Ya se han expuesto las razones por las que creemos que el principio de mayoría es necesario, pero no suficiente, para la democracia: lo mismo podemos decir del principio de libre negociación: así como el principio de mayoría es democrático a condición de que se aplique al mayor número, del mismo modo el principio de la negociación es democrático a condición (se trata de una condición límite, y por tanto difícilmente realizable) de que los dos socios tengan igual poder (entendido como la cantidad de medios adecuados para influir sobre la contraparte). Todo lo anterior no resta importancia a esta modalidad de formación de la voluntad colectiva que no puede circunscribirse al principio de mayoría y que al mismo tiempo es perfectamente compatible con el conjunto de valores que se asocian habitualmente con el concepto de democracia. Aún más, el ideal de la democracia no puede disociarse del principio del contrato social, es decir, de la idea del acuerdo de cada uno con todos los demás sobre algunas de las reglas fundamentales de la convivencia, aunque se trate de una sola regla, la de mayoría. En ocasiones anteriores se ha subrayado la importancia de la persistencia del ideal contractualista en el pensamiento político contemporáneo (no es casual que hoy se hagan referencias al neocontractualismo) pese a las críticas que recibió en el siglo XIX y su difuminación debida al ataque conjunto de los autores conservadores y revolucionarios. Las razones de esta persistencia se encuentran en que es difícil, si no imposible, disociar el

11 A este respecto, cf. G. Sartori, «Tecniche decisionali e sistema dei comitati», *Rivista Italiana di scienza politica* IV/1 (1974), pp. 22 ss. (republicado con algunas variantes con el título «Tecniche decisionali», en Íd., *Elementi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna, 1987, nueva ed., 1990, pp. 247 ss.).

ideal de una sociedad libre de la práctica —más allá del principio de mayoría extendido al mayor número— de la negociación entre individuos o grupos formalmente libres e iguales.

6. *Límites de validez*

Las observaciones hechas hasta aquí no tienen como propósito discutir la relevancia del principio de mayoría para el buen funcionamiento de un sistema político democrático, sino simplemente desean llamar la atención sobre el hecho de que el principio de mayoría sólo es uno de los elementos que permiten el buen funcionamiento del sistema; es decir, se ha querido poner el acento en lo que podemos llamar los límites de relevancia del principio. Ahora es necesario dar un paso más, analizando otras clases de límite con los que este principio se encuentra, además de los que se relacionan con su relevancia. Es posible distinguir tres tipos, que llamamos respectivamente de validez, de aplicación y de eficacia.

Por límite de validez se entiende el que deriva de una respuesta negativa ante la pregunta: ¿pueden ser admitidos a participar en una toma de decisiones colectiva basada en el principio de mayoría también aquellos que lo rechazan, es decir, aquellos que, si lograran ganar la mayoría, se servirían de ella para abolir el principio? Llamaremos aquí límite de validez a este tipo de límite porque el problema se plantea por lo general mediante la siguiente pregunta: ¿el principio de mayoría tiene validez absoluta? (por «validez absoluta» se entiende que el principio de mayoría es válido en cualquier caso, o sea, incluso cuando la decisión colectiva tomada por mayoría es abolir el principio de mayoría), o, por el contrario, ¿la regla de mayoría misma está sometida a otra que le es superior, que impide que se tome (por mayoría) la decisión de abolir el principio de mayoría, y por tanto su validez no es absoluta? A este tipo de pregunta se han dado respuestas contrastantes, y, como suele suceder, también la diferencia en las respuestas depende del punto de vista. Puede plantearse el problema como de oportunidad política; es muy diferente, en cambio, plantearlo como problema de principio, aunque es cierto que a menudo los argumentos de tipo práctico se emplean para reforzar el planteamiento de quien lo asume desde los principios, y viceversa. De esta manera, se sostiene que es oportuno que la regla de mayoría sea válida también para los antimayoritarios, ya que sólo de esta forma se respeta el principio de libertad que se encuentra en la base de la adopción de esta misma regla; pero también se sostiene que, en principio, la pauta debe

valer solamente para los mayoritarios, ya que si se admitiera su validez también para los contrarios las consecuencias prácticas podrían ser desastrosas. En realidad, tanto por medio de los argumentos prácticos como de los teóricos se defienden los dos planteamientos opuestos, lo que demuestra, una vez más, que el ámbito de las argumentaciones sobre los principios y los valores siempre está sujeto a la opinión. Por lo que se refiere a los argumentos prácticos, debemos reflexionar sobre la diversidad de soluciones adoptadas por un régimen de democracia liberal y por uno de democracia protegida: en una Constitución liberal, como la de Italia, no se pone ningún límite explícito al ejercicio de los derechos políticos de los ciudadanos en relación con su adhesión a la regla de mayoría; en cambio, en la Constitución de la República Federal de Alemania, el artículo 18 contempla la pérdida de los derechos fundamentales para quienes abusan de ellos con el fin de «combatir los principios del libre orden democrático», entre los cuales se cuenta el principio mayoritario. La diversidad de soluciones se relaciona con una distinta evaluación de las condiciones históricas, del peligro subversivo, de las fuerzas existentes, etc.: se trata, efectivamente, de sopesar por un lado los inconvenientes derivados de excluir de los beneficios del principio de mayoría a los ciudadanos de quienes se sospecha que no lo respetarán en caso de ganar, y por otro lado los inconvenientes para la libertad que pueden derivar de una libertad sin límites. Por lo que se refiere a las argumentaciones teóricas, algunos sostienen que la regla de mayoría no puede tener validez absoluta, ya que «la verdadera naturaleza de un principio es prohibir su propia negación»; otros sostienen que, cuando se ha adoptado la regla, la mayoría es la autoridad absoluta y no puede ser limitada sin incurrir en una contradicción[12].

Ante lo variado y contradictorio de las opiniones, creo que el único planteamiento que cuenta con cierta fuerza persuasiva es aquel que no se basa en el contenido de la regla misma, sino en su *status* de regla del juego o metarregla. Las reglas del juego, a diferencia de todas las demás, deben aceptarse por unanimidad por la simple razón de que su rechazo, aun de parte de un solo participante, imposibilita jugar. Esto significa que aceptar intervenir en una

12. *Me refiero en particular a dos artículos de H. McClosky, «The Falacy of Absolute Majority Rule»* The Journal of Politics *XI/4 (1949), pp. 637-654; y W. Kendall, «Prolegomena to any Future Work on Majority Rule»:* The Journal of Politics *XII (1950), pp. 694-713, en los cuales el primero sostiene la primera tesis y el segundo argumenta a favor de la tesis contraria.*

decisión o en una elección que se realiza con base en la regla de mayoría implica la aceptación de esta misma como forma de llegar a la decisión o a la elección. En otras palabras: aquel que acepta decidir o elegir según la regla mayoritaria no acepta una decisión específica sobre un determinado problema (que podría rechazar, inclusive), ni tampoco la representación de cierta persona, de la cual puede ser enemigo, sino un procedimiento determinado para la decisión o la elección. Podemos añadir que la fuerza vinculante es mayor en las reglas del juego que en todas las demás, ya que estriba en la consideración, por parte de cada uno de los jugadores, de que el interés general tiende a mantener las reglas del juego por encima del interés particular (que sería procurar la victoria de la facción propia en una decisión específica).

7. *Límites de aplicación*

Al hablar de los límites de aplicación de la regla de mayoría, se entienden los límites que derivan de la existencia de materias a las cuales por lo general esta regla no se aplica, y también en este caso por razones de oportunidad o de principio: son éstas las materias en que la toma de decisiones confiada a la regla del mayor número aparecería como inoportuna (no adecuada para su fin) o inclusive injusta. El ámbito de aplicación de estos límites es de lo más amplio, por lo que sólo es posible aquí indicar algunos de los más relevantes.

Todas las constituciones liberales se caracterizan por la afirmación de los derechos del hombre y del ciudadano, calificados de «inviolables». Ahora bien, lo inviolable reside precisamente en que esos derechos no pueden limitarse, y mucho menos suprimirse, por medio de una decisión colectiva, aunque ésta sea mayoritaria. Por su carácter de inalienables frente a cualquier decisión mayoritaria estos derechos fueron llamados derechos *contra* la mayoría[13], y en algunas constituciones se garantizan jurídicamente por medio del control constitucional de las leyes (es decir, de decisiones tomadas por mayoría), declarando ilegítimas las leyes que no respetan tales derechos. La amplia esfera de los derechos de libertad

13. «La Constitución y en particular el *Bill of Rights* fueron concebidas para proteger a los ciudadanos como individuos y grupos en contra de algunas decisiones que una mayoría de ciudadanos intente tomar, aun cuando la mayoría actúe en lo que le parece ser el interés común o general». Cf. R. Dworkin, *Taking Rights Seriously*, HUP, Cambridge (Mass.), 1977 [trad. cast. de M. Guastavino, *Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona, 1999, p. 211].

puede interpretarse como una especie de territorio fronterizo ante el cual se detiene la fuerza del principio mayoritario. Así, buscando derivar un principio general de esta realidad, podemos sostener que uno de los criterios para distinguir entre lo que puede y lo que no puede ser sometido a la regla de mayoría es la distinción entre lo que está sujeto a opinión y lo que no lo está. Esto a su vez implica una distinción más, a saber, entre lo negociable y lo que no lo es: los valores, los principios, los postulados éticos y naturalmente también los derechos fundamentales no están sujetos a opinión, y por ende tampoco son negociables. En esta calidad, la regla del mayor número, que sólo se relaciona con lo que está sujeto a opinión, no es competente para juzgarlos.

Al lado de los postulados éticos, que por definición no son objeto de opinión (de no ser así dejarían de ser postulados), y de los derechos fundamentales, a los que habitualmente se atribuye el *status* de postulados éticos, hay otras materias sobre las que no es posible tomar decisiones adoptando el criterio de mayoría, tanto por razones objetivas como subjetivas. por razones objetivas no se pueden tomar decisiones sobre los temas que se debaten entre científicos o técnicos, ya que —aunque también estén sujetos a opinión— la decisión a favor de una u otra hipótesis se formula a través de procedimientos diferentes y mucho más complejos que el recuento de las personas que comparten la misma opinión. Así, ningún congreso científico estaría dispuesto a dirimir por mayoría un planteamiento controvertido; en cambio, está dispuesto a someterse a la regla de mayoría para decidir la elección del presidente y las modalidades para organizar el siguiente congreso. Lo mismo se aplica a las decisiones técnicas tales como, en un Estado contemporáneo, las que se relacionan con la política económica y financiera, que precisamente los expertos en la materia reclaman para sí. El creciente contraste entre poder tecnocrático y poder democrático deriva precisamente de reconocer que muchas decisiones importantes para la regulación de los conflictos políticos son de naturaleza técnica y, como tales, se adaptan poco a la determinación de la mayoría; así, el triunfo de la tecnocracia podría llegar a ser la derrota total de la democracia. La mejor prueba de la validez del criterio de lo opinable como criterio de justificación de la decisión según el número, puede encontrarse en la justificación del gobierno de una minoría iluminada, fundada habitualmente sobre la afirmación de que la materia de las decisiones políticas no está, en ningún caso, sujeta a opinión, ya que existen leyes naturales para el gobierno de una sociedad que una vez descubiertas, permiten adoptar solucio-

nes mucho más válidas y certeras que las que se toman por medio del recuento de votos. Hay dos ejemplos históricos de esta ideología: la doctrina fisiocrática, según la cual la mejor forma de gobierno es el despotismo ilustrado, porque la tarea del gobernante es conocer el orden natural y seguirlo, y el comunismo vulgar, en cuya defensa se ha llegado a afirmar que «puesto que el socialismo científico es la verdad misma, la minoría que posee esta verdad tiene el deber de imponerla a la masa» (para no mencionar la *rêve mathématique* de Bujarin)[14].

Por razones subjetivas, no están sujetas a decisión por mayoría las cuestiones de conciencia, aquellas donde por «conciencia» se entiende lo que antaño se llamaba «fuero interno», el tribunal interior, en donde el único juez es el propio sujeto como portavoz de una ley superior, sea ésta la de Dios o la ley moral kantiana, que no pueden ser abolidas por ninguna otra ley. Un ejemplo sencillo pero significativo: podemos someter a referéndum la elección entre monarquía y república, pero no entre cristianismo y ateísmo, entre la obligación de adorar a un dios o a otro, o de no adorar a ninguno; tal vez se pueda —pues el poder en ciertas circunstancias históricas todo lo puede— imponer una religión o una doctrina, pero no se puede pretender que las personas crean que no fue impuesta, sino que se les dejó decidir, haciendo que se apruebe una determinada religión o doctrina por decisión mayoritaria. La principal razón por la que el principio de mayoría se detiene ante una cuestión de conciencia no difiere del motivo por el que lo hace frente a la verdad científica: en ambos casos se trata de una decisión que no pertenece al ámbito de lo que está sujeto a opinión, y en consecuencia, como ya se ha mencionado, no es negociable; no obstante, las razones de la ausencia de opinión son distintas: en el segundo caso dependen de la naturaleza del procedimiento considerado adecuado para alcanzar soluciones compartidas, más que del procedimiento que se dedica a contar las opiniones, en el primero depende de la naturaleza de la autoridad a la que se apela, y que en este sentido es la autoridad primera, frente a la cual toda otra tiene que ceder el lugar, aunque se trate de la autoridad de la mayoría. Por otra parte, los dos casos citados se asemejan porque las consecuencias prácticas pueden ser idénticas: el descrédito de la regla de mayoría e inclusive su completa supresión. De ahí nacieron dos formas clásicas de despotismo, que podríamos llamar despotis-

14. La frase es de Charles Naine y aparece citada por J. Martov, *Bolscevismo mondiale*, Einaudi, Torino, 1980, p. 37.

mo de los antiguos y despotismo de los modernos: el primero se funda en la infalible autoridad de Dios, el segundo en la autoridad —igualmente infalible— de la ciencia. Ambos se basan, por ende, en una autoridad cuya credibilidad no está sujeta a votación.

Finalmente, entre los límites subjetivos en la aplicación de la regla de mayoría se cuenta el que se deriva de la existencia de lo que —en términos hegelianos— puede llamarse el *éthos* de un pueblo: hábitos, costumbres, lengua y tradiciones. Esto se evidencia en el caso de las minorías étnicas que, precisamente en su calidad de minoría, serían las eternas perdedoras si el principio de la mayoría se adoptara rígidamente. Un ejemplo muy común es la imposición de la lengua de la mayoría sobre una minoría lingüística, que en todos los casos es considerada una imposición para la minoría sin importar que se trate de una determinación tomada mayoritariamente. Claro está, debemos diferenciar la tutela de la minoría por parte de un órgano colectivo que adopta como regla la de mayoría, de la tutela de una minoría religiosa o étnica: tutelar a la primera consiste en evitar cerrarle la posibilidad de volverse una mayoría, mientras que en el segundo caso —una minoría que por razones evidentes nunca podrá convertirse en mayoría— consiste en cambio en impedir que la mayoría tenga la facultad de intervenir en algunos ámbitos reservados, como son, precisamente, los relacionados con el *éthos*. Este tipo de límite para la aplicación de la regla de mayoría es, *grosso modo*, de la misma naturaleza que el derivado del reconocimiento de los derechos fundamentales: se trata de un límite que indica la indisponibilidad de algunos ámbitos más que lo inadecuado del principio.

8. *Límites de eficacia*

Dentro de la categoría general de los límites de la eficacia de la regla de mayoría se incluyen todos aquellos puestos de relieve por quienes sostienen que la aplicación de la regla no cumple ni puede cumplir con todo lo ofrecido, en primer lugar con la promesa de la que nacieron todos los regímenes democráticos más desarrollados, es decir, transformar radicalmente las relaciones entre clases sociales por tanto, la acusan de ser un procedimiento ciertamente útil pero insuficiente. Éste es un tema frecuente dentro de la propaganda política, sobre todo de la izquierda, y cuya difusión nos permite no detenernos excesivamente en él, como no sea para observar que, pese a todo, la regla mayoritaria resiste todas las críticas simplemente porque no se ha encontrado otra mejor.

Me limito a comentar uno solo de esos límites: lo irreversible de algunas decisiones después de haber sido tomadas y ejecutadas. ¿En qué sentido puede interpretarse como límite para la eficacia de la regla mayoritaria lo irreversible de los efectos de alguna de sus decisiones? Uno de los lugares comunes más socorridos en cuanto a los beneficios de la regla de mayoría es que su aplicación coherente y rigurosa, sin poner obstáculos ante la posibilidad de que la minoría se vuelva mayoría, favorece la alternancia en el gobierno, y en consecuencia los cambios de dirección política. También en este caso podemos continuar citando a Kelsen:

> En el momento en que el número de los que desaprueban la orden, o una de sus normas, llega a ser mayor que el número de quienes aprueban ese orden, o una de sus normas, se hace posible un cambio por el cual se restablece la situación en que el orden concuerda con la voluntad de un número de súbditos mayor que el de aquellos que no lo aprueban[15].

Evidentemente, el hecho mismo de considerar como un beneficio de la regla de mayoría el de poder cambiar supone un juicio axiológicamente positivo sobre el cambio en sí mismo, lo cual no siempre es cierto. Aun atribuyendo al cambio esta connotación positiva, sigue vigente la pregunta sobre la medida en que la nueva mayoría está en condiciones de transformar la situación que se creó a partir del dominio de la mayoría precedente. A este respecto, Kelsen menciona el cambio en el orden vigente o en una de sus normas: empero, no se trata aquí únicamente de transformar estas cosas, sino de modificar situaciones reales creadas por el orden anterior o por una de sus normas que, después de su aprobación, no pueden transformarse y se vuelven irreversibles.

No sé de ningún criterio para diferenciar los actos reversibles de los irreversibles, pero algunos ejemplos muestran que efectivamente existe una diferencia: son reversibles muchas medidas del orden de la política económica, social y fiscal, tales como facilidades de crédito, gravación o desgravación de las obligaciones fiscales, ampliación o restricción de la seguridad social. En cambio, son difícilmente reversibles las condiciones originadas por grandes reformas, como la fragmentación del latifundio o la nacionalización de alguna industria, así como son irreversibles algunas transformaciones del territorio generadas por una política favorecedora de la

15. H. Kelsen, *General Theory of Law and State* [trad. cast., cit., p. 340].

especulación inmobiliaria (en Italia ninguna nueva mayoría, ni la más ilustrada, podrá devolver la belleza al paisaje donde fue irremediablemente estropeado). Se podría objetar que cualquier clase dirigente en el poder, y no solamente la que gobierna en nombre de la mayoría, crea situaciones irreversibles. Esto es correcto, pero ningún sistema de gobierno, con excepción de aquel que se basa en la regla de mayoría, tiene la pretensión de asegurar transformaciones paulatinas y pacíficas: sólo a este tipo de gobierno se atribuye tal capacidad. En consecuencia, mientras que la existencia de situaciones irreversibles no es incongruente para un gobierno basado en —digamos— la conquista, ya que éste no tiene entre sus premisas la de evitar crear situaciones irreversibles (al contrario, su premisa es la opuesta), para un gobierno fundado en una regla entre cuyas ventajas se cuenta la de posibilitar el cambio, esto constituye una incongruencia o, como la hemos llamado, una aporía.

9. *Algunas aporías*

Un análisis completo de los problemas relacionados con la regla de mayoría debe tener en cuenta no solamente los límites de la misma, que se han examinado hasta aquí, sino también las dificultades inherentes a la aplicación de la regla considerada únicamente como expediente técnico, y que aquí llamamos «aporías», con el fin de subrayar sus diferencias de los límites de los que hablamos hasta ahora. Los «límites» se refieren esencialmente a la dimensión axiológica del problema, y las aporías en cambio hacen referencia al ámbito técnico. Éstas son tales y tan numerosas que no se pretende enumerarlas todas, sino sólo algunas, sobre todo con el objeto de evidenciar la vastedad del problema y la necesidad de un análisis aún más exhaustivo del que propongo a continuación.

a) Los votantes

La regla de mayoría establece únicamente que se adopte como decisión colectiva aquella que tome la mayoría de los votantes, pero no especifica nada respecto a la composición del conjunto de personas cuyo voto se pide. No hay respuesta a la pregunta, «¿Cuántos y quiénes son los votantes?». En la primera parte de este texto ya se ha mencionado que lo que le da a la regla de mayoría su carácter de institución democrática es el sufragio universal, es decir, el número de aquellos que participan en las decisiones basado en el cálculo del mayor número. Pero ¿el mayor número comparado con qué? El

mayor número de ciudadanos en las ciudades griegas, en que los ciudadanos libres eran una minoría, no es el mismo que en un Estado moderno, donde, como dice Hegel, «todos son libres». La mayoría en un Estado colonial en que los indígenas no tienen derecho al voto, o en un régimen de dictadura del proletariado, en que no hay derecho al voto para los que no son proletarios, no es la misma que en un Estado metropolitano, donde no hay discriminación racial, o en un Estado de democracia formal, en que, por lo menos respecto al derecho de voto, no hay discriminación de clases. En un sistema de democracia formal donde existe el sufragio universal para hombres y mujeres, el problema de la coincidencia de la regla de mayoría con el principio democrático parece estar resuelto. Ahora bien, ¿es ello cierto? Claro está, el problema se resuelve para el mayor número de ciudadanos de ese Estado, pero cuando las decisiones colectivas de los ciudadanos interfieren con los derechos o los intereses de otros Estados, ¿por qué razón el conjunto de personas que decide no debería formarse también con los ciudadanos de ese otro Estado? También en este caso se trata de una discriminación, en nada distinta de la que excluye a los indígenas en un Estado colonial, a los no proletarios en un Estado proletario y a los pobres en un Estado burgués. Recordemos que el argumento principal para otorgar los derechos políticos sólo a los propietarios y excluir de ello a los desposeídos siempre fue que estos últimos no tienen interés por la administración de los asuntos públicos. ¿Cómo podemos sostener que los ciudadanos de otro Estado no tienen interés en la decisión de invadir su territorio, tomada por mayoría por los ciudadanos agresores? Me doy cuenta de que estoy forzando los términos del problema, pero lo hago con el fin de evidenciar que la relación entre mayoría y minoría cambiará en cuanto se transforme la composición de los órganos colegiados o, dicho más llanamente, quiero subrayar que el problema de quién vota no tiene menos importancia que el problema de cómo se vota. Dejando por un momento el ámbito de las hipótesis, pongamos un ejemplo histórico que nos atañe de cerca: el debate en Italia después de la Liberación, sobre dejar que la Asamblea constituyente decidiese entre la república y la monarquía, o confiar la decisión a un referéndum popular. Lo que se discutía no era la regla de mayoría, sino quién debía responder al llamado a tomar la decisión mayoritaria. El debate fue encarnizado porque, si el órgano electoral hubiese estado conformado por miembros de la Asamblea constituyente, el resultado a favor de la república hubiera sido seguro; en cambio, de conformarse por electores, era incierto (efectivamente,

el resultado a favor de la república ganó por muy escaso margen). La regla de mayoría es un instrumento maleable: puede dar resultados opuestos según esté más abierta o más cerrada la puerta de acceso para los usuarios; sin embargo, abrir en mayor o menor medida esa puerta puede dejar de ser una decisión dependiente de la aplicación de la regla de mayoría, y ser con frecuencia una decisión tomada en lo alto o la consecuencia de un compromiso entre las fuerzas sociales en conflicto (volvemos aquí al problema ineludible de la negociación como un medio alternativo de toma de decisiones colectivas).

b) Los no votantes

Hasta aquí hemos hablado de mayoría como si esta idea fuese clara y definida. No es así: aun dejando a un lado todas las distintas formas de mayoría (relativa, absoluta, calificada, etc.), y considerando únicamente la mayoría absoluta, que es la forma habitual, el cómputo de una mayoría dentro de cualquier órgano colectivo no es tan simple como puede parecer, y genera muchas dificultades para los compiladores y comentaristas de los reglamentos de las asambleas. Todo esto sería sencillo, hasta sencillísimo, si en todos los casos se cumplieran las dos siguientes condiciones: *1)* que voten todos los derechohabientes, y *2)* que el problema sometido a votación se plantee de manera de que no se pueda contestar más que «sí» o «no», o que los votantes se obliguen a contestar solamente con «sí» o «no». En la realidad estas dos condiciones casi nunca se dan: en general, los problemas no se plantean de forma que se pueda contestar con un «sí» o un «no», y está permitido a los votantes expresar su voluntad bajo la forma de abstención, presentando el voto en blanco.

Comencemos por la primera cuestión: así como cambia el resultado de la votación al cambiar el organismo electoral, de la misma manera, aunque sea idéntico el organismo electoral, ésta varía dependiendo de la mayor o menor participación. De ahí se deriva que todo cálculo de la mayoría supone un acuerdo previo sobre las reglas preliminares que regirán las modalidades del cómputo. Es mucha la diferencia de resultados, según si el cómputo de la mayoría se efectúa teniendo en cuenta a los derechohabientes (y por tanto también a los que, aun teniendo el derecho de voto, no lo ejercen) o a los votantes. En el segundo caso, se hace necesaria una regla preliminar adicional para que el cómputo sea posible: la que establece cuál debe ser el número de votantes para poder considerar válida una elección.

Si se establece que la decisión o la elección es válida cuando se haya obtenido el voto de la mayoría de los derechohabientes, se está aplicando la regla de mayoría para decidir sobre la validez de la votación por mayoría. Un caso extremo es el estatuto de algunas asociaciones según el cual la asamblea de socios en segunda convocatoria es válida sin importar el número de los asistentes; se trata de un caso límite porque demuestra que el principio de mayoría puede ser cumplido formalmente hasta en los momentos en que se inutiliza completamente su función, que es asegurar que la decisión colectiva corresponda en todo lo posible a la voluntad de los miembros del cuerpo colegiado. El fenómeno de falta de ejercicio del derecho de voto es uno de los más llamativos entre las democracias más antiguas y consolidadas. Así, para evitar llegar a la conclusión de que la democracia, como gobierno fundado en la participación popular, está en crisis o ha fallado en su cometido, se justifica esta gran ausencia de ejercicio del voto mediante la suposición de que la persona que no acude a votar no es la que rechaza el método democrático en general, sino la que, en el caso específico, es indiferente ante las alternativas que se están planteando, en el sentido de que, sin importar cuál de las opciones resulte ganadora, la persona quedará satisfecha. En otras palabras, el no votante sería aquel a quien «esto o lo otro» le «da lo *mismo*»: deja de elegir no por falta de ganas, sino porque no sabe qué elegir, y ambas opciones le resultan «buenas» y «malas» a la vez y por igual.

c) Los abstencionistas

Por «abstencionistas» no se entiende aquí las personas que no votan, de las que se hizo mención más arriba, sino aquellas que emiten su voto pero se abstienen de expresar su voluntad a favor de una de las opciones (son aquellas que emiten el voto en blanco)[16]. Se trata de situaciones distintas, aunque con frecuencia se emplea el vocablo «abstención» para ambas.

Retomando lo dicho al final del apartado anterior, podemos decir que, mientras la abstención del no votante se puede interpretar como un estado de indiferencia ante cualquiera de las alternati-

16. El tema de la abstención es uno de los que de costumbre desatan entre los juristas la pasión por las controversias sutiles, que a menudo parecen ser un fin en sí mismas, y tienen al contrario efectos prácticos relevantes. Algunas indicaciones bibliográficas se encuentran en AA. VV., *Il regolamento della Camera dei Deputati*, Cámara de Diputados, Roma, 1968, pp. 779 ss.

vas planteadas, la abstención de quien vota en blanco debe interpretarse, en cambio, como un estado de hostilidad ante esas opciones. Por así decirlo, el no votante dice «sí» tanto al presidente *X* como al presidente *Y*, pues ninguno de los dos implica diferencia alguna (de ahí su indiferencia); el que vota en blanco manifiesta claramente su juicio *negativo* para ambos: su lógica es la de «ni lo uno ni lo otro», no la de «lo uno o lo otro»; esta última es la lógica de dos mayorías potenciales que tienden a excluirse mutuamente. En las encuestas cualquiera se percata de la diferencia que hay entre no expresar la propia opinión, al declinar contestar el cuestionario, y expresar una respuesta distinta de «sí» o «no» marcando el cuadro correspondiente a «no sé». Sobra mencionar que la clara distinción entre no votantes y abstencionistas tiene consecuencias prácticas relevantes en caso de que la mayoría se calcule a partir del número de votantes, incluidos los que optaron por la abstención, o a partir del número de los que tienen derecho a votar. El debate sobre la manera de resolver el problema del cómputo de las papeletas en blanco provocó riesgos para el nacimiento de la República italiana: después de conocer el resultado del referéndum, los partidarios de la monarquía plantearon el problema siguiente: para el recuento de la mayoría favorable a la república, ¿el total de los votos debía incluir la suma de los votos a favor y en contra, o también los votos en blanco (además de los nulos)? Evidentemente, al aumentar el total, también aumentaba el límite de mayoría necesario, hasta el punto de tornar incierto el éxito de los republicanos. En ese caso, y contrariamente a la *communis opinio* de los juristas, que en más de una ocasión se pronunciaron por distinguir al no votante del que se abstiene, el Tribunal de Casación que entendió el problema de inmediato rechazó esta distinción, igualando como no votantes a todos los que votaron pero sin expresar su voluntad a favor de una u otra opción; de esta manera se aminoró el total de los votos computables en el recuento de la mayoría y, por consiguiente, también el límite de mayoría necesario. Su argumentación principal fue: «Las papeletas en blanco representan formas de abstención de votar; jurídicamente es manifiesta la equivalencia entre la inercia de quien se abstiene completamente de acudir a votar y la posición de quien no ejerce este derecho, al dejar de manifestar su voluntad en la papeleta emitida»[17].

17 El planteamiento opuesto fue sostenido en un comentario, con argumentos fuertes y fundados, por C. Esposito: «La maggioranza nel referendum», en *Giurisprudenza italiana*, Parte I, secc. 1, fasc. 11, 1946, en que se comenta la decisión del Tribunal de Casación del 18 de junio de 1946.

Pese al juicio histórico emitido por el Tribunal de Casación, es obvio que no es posible equiparar el comportamiento de quien se abstiene en el voto con el de quien se abstiene de votar. En cambio, no es tan evidente que, si se considera válido el voto en blanco, éste deba contabilizarse entre los votos negativos y no entre los positivos. Se trataría de establecer si, dadas las dos posiciones opuestas de consenso y disenso, debemos considerar la abstención como no consenso o no disenso. Claro está, cuando se le cuenta entre los votos negativos se subraya su naturaleza de no consenso. Sin embargo, pueden darse casos en que se deba evidenciar la naturaleza de no disenso: ¿por qué no contar el voto de los abstinentes entre los positivos? Esta misma pregunta puede también plantearse como sigue: para que una decisión colegiada pueda admitirse como expresión de la voluntad colectiva, ¿es necesaria la mayoría de los consentimientos, o es suficiente la mayoría de los que no disienten? Esta pregunta no es ociosa: el artículo 94 de la Constitución italiana asevera: «El Gobierno debe contar con la confianza de las dos Cámaras». Recientemente, este problema se ha planteado en la práctica del Parlamento: con el fin de que el gobierno pueda llevar a cabo sus funciones, ¿es necesario el voto de confianza de las dos cámaras, o es suficiente la «no desconfianza»? Las diferentes respuestas a esta pregunta implican una valoración distinta de los votos de quienes se abstuvieron: si el objeto de la votación es la confianza, los votos de abstención son negativos, si en cambio es la «no desconfianza», son positivos. Puesto que el que se abstiene manifiesta al mismo tiempo su consenso y su disenso, si la que prevalece es la demanda de consenso, se le considera excluido, si es la de disenso, se le considera incluido. Para contar con la confianza, el gobierno debe tener la mayoría absoluta de los votos favorables, y los abstencionistas no se incluyen entre éstos; para obtener la «no desconfianza» es suficiente que no haya mayoría de votos contrarios, y los votos de los abstencionistas no se calculan entre los del disenso. Como se ha visto, el que se abstiene es al mismo tiempo parte del no consenso y del no disenso: en el primer caso se le toma como voto de «no consenso», en el otro, como voto de «no disenso».

d) ¿Siempre es posible la mayoría?

Entre todas las aporías de la regla de mayoría, ésta es sin duda la más evidente, de manera que no es necesario extenderse mucho para ilustrarla. Si por mayoría se entiende (y se sobreentiende) la mayoría absoluta, ésta es segura únicamente cuando las soluciones

propuestas o los candidatos a un cargo sólo son dos. En otros casos, cuando las opciones son más numerosas, puede haber mayoría absoluta, pero también no haberla: en estos casos la formación de una mayoría absoluta es producto de un acuerdo. Sin embargo, una mayoría negociada supone de antemano el método de concertación entre partes en conflicto, el cual aparece como un procedimiento para la conformación de una voluntad colectiva distinto del procedimiento de mayoría en sí (aunque se considere a este último un mero expediente técnico). Sólo podemos decir que la regla de mayoría es una etapa en la formación de la voluntad colectiva, aunque pueda ser la etapa final.

10. *Conclusión*

Debemos distinguir los límites y las aporías de la regla de mayoría de las críticas que le fueron formuladas por las diversas teorías minoritarias, desde la teoría medieval de la *sanior pars* hasta las modernas teoría de las elites. Las observaciones en este texto no tienen el objeto de discutir la importancia del principio mayoritario para un buen funcionamiento democrático, ya que no pertenecen al género crítico; por el contrario, pretenden simplemente atraer la atención sobre el hecho de que este principio es sólo uno de los elementos que contribuyen al buen funcionamiento del sistema democrático: es un procedimiento que no siempre funciona (límites) y, cuando funciona, no siempre es fácil ponerlo en marcha (aporías). Ciertamente, las dificultades señaladas constituyen un obstáculo para el correcto funcionamiento de un sistema democrático, pero por sí solas no son de tal naturaleza que puedan provocar su crisis. Las razones de la crisis de la democracia son más numerosas, y no todas ellas dependen de las objeciones contra el principio de mayoría. Sin embargo, y no obstante sus límites y aporías afortunadamente, hay infinitas razones para preferir un gobierno democrático a uno autocrático.

[Traducción de José Fernández Santillán]

III. REPRESENTACIÓN E INTERESES

1. *Actualidad del problema*

A pesar del predominio de la llamada representación política en los sistemas de democracia representativa, la representación de intereses, sin embargo, no ha desaparecido. Éstas son algunas de las razones que han vuelto a poner este tema de actualidad:

a) El éxito cosechado en los últimos años, especialmente en la cultura política norteamericana, por la interpretación económica de la democracia, según la cual ésta se caracteriza por la existencia de un mercado político al lado del económico, y en el que se da, en la relación entre electores y elegidos —que es propia de la democracia representativa—, un continuo intercambio de mercancías: el apoyo, en forma de voto de parte de los electores, y diversos beneficios, patrimoniales o de estatus, de parte de los elegidos[1].

b) La buena acogida, por lo menos en Italia, que recibió la teoría del intercambio político, que hace algunos años propuso Pizzorno y que fue retomada e ilustrada más recientemente por Rusconi[2]. Ésta sostiene que muchos de los conflictos de relieve en una sociedad industrial avanzada no se resuelven a través de los mecanismos de la representación política, sino por medio de concertaciones entre las grandes organizaciones, especialmente por lo que se refiere a los problemas laborales. en éstos se aprecia claramente que el intercambio es político, pero no para los sujetos, sino para el objeto del intercambio, ya que éste no es un bien económico, sino el poder (la capacidad de determinar el comportamiento de terceros); en el sistema democrático el poder necesita legitimación, que obtiene a través del consenso, en contraposición con lo que sucede en otros regímenes no democráticos, en los que el poder puede derivar del mero ejercicio de la fuerza, del peso de la tradición o también (retomando la tipología weberiana del poder legítimo) del carisma del jefe.

1. Esta interpretación parte del libro de A. Downs, *An Economic Theory of Democracy*, Harper & Row, New York, 1957 [trad. cast., *Teoría económica de la democracia*, Aguilar, Madrid, 1973].

2. Cf. A. Pizzorno, «Scambio politico e identità collettiva nel conflitto di classe», en C. Crouch y A. Pizzorno (eds.), *Conflitti in Europa*, Etas Libri, Milano, 1977, publicado después en A. Pizzorno, *Le radici della politica assoluta*, Feltrinelli, Milano, 1993; G. E. Rusconi, *Scambio, minaccia, decisione. Elementi di sociologia politica*, Il Mulino, Bologna, 1984.

c) El debate sobre el neocorporativismo[3], hacia el cual se orientan los Estados fuertemente influidos por partidos inspirados en la idea del Estado social o de bienestar, pone finalmente en evidencia la importancia de la negociación entre los representantes de intereses contrarios, que como tales muestran todas las características de la representación de los intereses distinta de la representación política.

Esta interpretación de las relaciones de poder como relaciones de intercambio (y por tanto como relaciones entre iguales) más que como relaciones de dominio (es decir, como relaciones entre un superior y un inferior) en el interior de una sociedad de democracia plural, en la que los principales actores políticos no son especialmente los individuos, sino más bien los grupos organizados, deriva de la reflexión que se ha venido desarrollando en los últimos veinte o treinta años acerca de la profunda transformación del poder estatal. En las teorías políticas que surgieron junto con la formación de los grandes Estados territoriales, de Maquiavelo a Bodin, de Hobbes a Hegel, desde los grandes teóricos alemanes del derecho público y a lo largo de la línea que va de Jellinek a Kelsen y hasta Max Weber, la característica fundamental del Estado, que así se diferencia de todos los demás entes territoriales, es el dominio; éste se manifiesta esencialmente a través de la titularidad y del ejercicio del poder legislativo, a saber, el poder de tomar decisiones colectivas que sean vinculantes para toda la sociedad, y de imponerlas por medio de la fuerza.

Esta visión del Estado y del poder soberano que lo caracteriza se funda esencialmente en la contraposición entre la ley y el contrato, en que la primera es representante de un poder de tipo vertical, de arriba hacia abajo, mientras que el segundo lo es de un poder de tipo horizontal, entre iguales; se afirma así la indiscutida primacía de la ley sobre el contrato, es decir, del derecho público sobre el privado; esta primacía en el sistema tradicional de los orígenes del derecho significa que la ley se encuentra en la base de la legitimidad del contrato (sólo es válido un contrato *secundum legem*); el contrato, en cambio, que es válido como fuente de derecho entre particulares no puede derogar la ley. A lo anterior se podría objetar que la doctrina contractualista, parte integrante de la teoría moderna del Estado, planteó como fundamento del poder político un pacto entre iguales, ya sea que se concibiera como un pacto entre los individuos o como

3. Cf. M. Maraffi (ed.), *La società neo-corporativa*, Il Mulino, Bologna, 1981.

un acuerdo entre individuos aglomerados en un cuerpo común y el soberano: este pacto sería propiamente un «intercambio político», en el sentido actual de la expresión. Sin embargo, debemos observar también que, una vez constituido el poder soberano, la voluntad del mismo sólo se plasma a través de la ley, la que habitualmente se define como «voluntad superior», y sólo de esta voluntad deriva la fuerza coercitiva de los contratos (y también de las costumbres). Es necesario recordar que en Hegel, el autor en que culmina la teoría del Estado moderno, la concepción de la soberanía del poder estatal procede paralelamente a la crítica radical contra las teorías del contrato social aduciendo la argumentación clásica, según la cual una institución de derecho privado en ningún caso cuenta con la fuerza suficiente para vincular al poder público.

En cambio, la gran transformación del Estado ante nuestros ojos consiste en una creciente extensión y expansión de la producción jurídica, en la forma de acuerdos entre los grandes grupos de interés en el interior del Estado; estos grupos, que crecieron en la sociedad civil pero que ya se ramifican inclusive fuera del propio Estado, lo consideran como un socio. Es una constatación común la pérdida de poder de la soberanía estatal (en su antigua acepción de *summa potestas*) tanto si se contraponen una concepción monocrática y una policrática del poder, como si se pone relieve a la creación de gobiernos parciales que debilitan al gobierno central, como si se repara en la existencia de un «doble Estado», o sea, en la presencia simultánea de sistemas paralelos de formación de la voluntad colectiva (el viejo sistema en que predomina la imposición, y el nuevo —que en realidad es más viejo que el anterior—, en el que parte de la voluntad colectiva se forma mediante acuerdos que el primer sistema sólo ratifica, del mismo modo en que se ratifican los tratados internacionales y los concordatos), y también si, finalmente, se representa esta transformación como una revancha de la sociedad civil sobre el Estado, o inclusive como el final del ámbito de lo político en tanto coincidente con el del Estado. Por otra parte, sería un error interpretar esta transformación como una señal de la reducción de la esfera política frente a la social o, peor aún, como se llega a leer en algunos análisis apresurados, del final de la política: al contrario, este ámbito se ha ensanchado, pues una de las características de las formas de gobierno democráticas es el aumento de los individuos que actúan en política, es decir, que colaboran directa o indirectamente en la formación de las decisiones colectivas, esto ha tornado más amplio, aunque más fluido o menos definido, y con límites más difusos, el «espacio político».

Volviendo a nuestro tema, debemos señalar que es parte de la mencionada transformación del espacio político el fenómeno, que se ha señalado desde el principio, del nuevo auge de la representación de intereses. En el reciente debate sobre el fenómeno del neocorporativismo (en que hay que distinguir entre corporativismo democrático y corporativismo estatalista de tipo fascista) acertadamente se considera la relación de tipo corporativo como una forma de representación de intereses —aunque no institucionalizada—: la misma forma de representación que se pensó superada para siempre al surgir el Estado representativo, después de la disolución del Estado de estamentos (cuando la soberanía, en su calidad de elemento constitutivo del Estado, no era tema de discusión y se pensaba que el ámbito político coincidía, o debía coincidir, en todos sus aspectos, con el ámbito estatal).

2. *Problemas de palabras*

Pese a lo actual de este debate, el concepto de representación de intereses merece algunas aclaraciones adicionales, ya sea por la conocida ambigüedad del tema como por lo genérico del concepto que nos ocupa.

«Representar» significa, en el sentido técnico-jurídico, «actuar en nombre y por cuenta de otro», y también, en el lenguaje común y en el filosófico, «reproducir» o «reflejar» mentalmente, y también «reflejar» en el sentido simbólico, metafórico y en muchos otros sentidos, una realidad objetiva, sin importar si ésta sólo puede ser «representada» o si también posee una existencia propia. A estos dos significados de «representar» corresponden dos términos: «representación» (*rappresentanza*) y «representatividad» (*rappresentazione*)[4]; en cambio, desafortunadamente, en inglés (el idioma de origen del lenguaje político) sólo existe una, *representation*, y también en francés, *représentation*.

No obstante la posibilidad de usar en italiano dos palabras (aunque sólo un verbo y un solo adjetivo, «representativo»), los dos

4. Surge aquí un verdadero problema lingüístico para una traducción lo más respetuosa posible del pensamiento del autor y cercana al texto original, ya que en español, al igual que en otros idiomas (como lo señala inmediatamente el mismo Bobbio), sólo disponemos del término «representación». Se adoptará aquí el término «representatividad» para señalar el sentido más amplio del vocablo, y «representación» cuando se haga referencia al ámbito más estrictamente político (siguiendo en esto a N. Bobbio y N. Matteucci, *Diccionario de Política*, Siglo XXI, México, 1982, pp. 1425 ss.) [*N. del T.*]

significados se superponen y confunden de manera continua, aunque inconscientemente; de allí que se diga que el Parlamento representa al país, tanto en el sentido de que todos sus miembros actúan en nombre y por cuenta de los electores, como en el sentido de que lo reproduce, lo retrata, lo refleja (es frecuente la *metáfora* de que el Parlamento es «el espejo» del país). En su significado inicial, «Estado representativo» indica un Estado en el cual existe un organismo para la toma de decisiones colectivas compuesto por los «representantes»; sin embargo, paulatinamente también asume el otro significado: un Estado en el cual existe un órgano de decisión, el cual, por medio de sus integrantes, refleja las diversas tendencias ideales y los diversos grupos de interés en el país considerado en su conjunto. El tránsito de uno a otro de los dos significados se aprecia cuando, hacia mediados del siglo XVIII, se plantea en Inglaterra el problema de sustituir el sistema electoral de colegios uninominales por el sistema proporcional, con base en el criterio de que este último es más «representativo»: en este caso, en la expresión «democracia representativa» el adjetivo ya adquirió de manera estable ambos sentidos: una democracia es representativa porque, por una parte, cuenta con un órgano cuyas decisiones colegiadas son tomadas por los representantes, y también, por la otra, porque refleja mediante esos mismos representantes los diversos grupos de opinión o de interés que se forman en el interior de la sociedad. Los dos significados se hacen evidentes cuando se compara la democracia representativa con la democracia directa: respecto al primer significado, la democracia directa es aquella en que las decisiones colectivas son tomadas por los ciudadanos en primera persona; en el segundo significado, en cambio, es aquella que, al plantear a los ciudadanos unas preguntas en términos alternativos, torna imposible (o improbable) la *representación* de la sociedad. Paradójicamente, en términos de «representatividad», la democracia directa es menos representativa que la democracia indirecta.

En la contraposición entre representar intereses y representar políticamente, ambas acepciones adquieren especial relevancia: la representación en la diferencia entre el mandato vinculado y el mandato libre, y la representatividad en la diferencia entre representar únicamente los intereses organizados o todos los intereses, incluidos los no organizados.

En la misma medida en que es ambiguo el concepto de representación, el concepto de interés es genérico: es de uso común en diversas disciplinas y, en consecuencia, se le puede encontrar en universos lingüísticos también diversos (economía, derecho, polít-

ca) y difíciles de definir (Bentham llegó a sostener que no era definible, al no poder subsumirse en una categoría superior). De esto nos provee una prueba el amplísimo repertorio de fragmentos compilado por Lorenzo Ornaghi[5], que es una verdadera mina de materiales valiosos para cualquier investigación adicional sobre este tema. Considerando que los libros buenos nunca nacen por casualidad, el que se haya presentado la necesidad de compilar una obra de este tipo, acompañada de una abundante bibliografía, es la mejor prueba de la actualidad del problema, que despierta el interés no sólo de los politólogos, sino también de sociólogos, economistas, juristas, psicólogos y otros más. Los textos elegidos fueron de escritores políticos (Botero), teólogos (Bossuet), filósofos (Hume), economistas (Pareto), juristas (Jellinek), sociólogos (Bentley); de todos los textos y de cincuenta autores, desde Botero hasta los contemporáneos, destaca con claridad lo genérico del concepto de interés y lo mucho que el vocablo se usa en el lenguaje común sin el menor intento de definirlo (en términos lexicológicos o de contenido) para precisar y delimitar su significado. Esto suele suceder precisamente con las palabras de uso común, para las que son frecuentes (y muy socorridas) las pseudodefiniciones o definiciones persuasivas (como «el interés es el monarca más grande en la tierra» (Montesquieu) o «el principio del movimiento en las sociedades es dado por el interés» (Von Stein), gracias a las cuales se puede inferir, cuando mucho, sólo la función de este objeto misterioso llamado interés, y además en una expresión retórica. Al igual que con muchos otros vocablos que se refieren al mundo cultural humano, también «interés» puede significar una situación objetiva, a saber, una circunstancia, un acto, un evento del cual se tienen motivos para creer que se puede obtener alguna ventaja o beneficio (por ejemplo, la satisfacción de una necesidad, como en la expresión «ver por el interés propio»); asimismo puede significar un estado subjetivo, a saber, una disposición positiva ante un acto o evento (como en la expresión «tener interés en...»).

Lo que ayuda a especificar este concepto vago, genérico, difícil de definir e indefinido, son los adjetivos que se le atribuyen, por ejemplo, «privado» o «público», «particular» o «general», «local» o «nacional», «individual» o «colectivo», «parcial» o «global», «inmediato» o «mediato», «presente» o «futuro», etc. La historia completa del concepto de interés, así como se relata en la obra de Ornaghi, es en realidad la historia del contraste entre un tipo determinado de

5. L. Ornaghi, *Il concetto di «interesse»*, Giuffrè, Milano, 1984.

interés y otro diferente, de la preferencia de un autor por uno o por otro, de las diferentes maneras de superar ese contraste, buscando identificar el uno y el otro, etc. En otras palabras, esta historia no es la del concepto de interés, sino de la contraposición entre diversos intereses, al punto que en la mayoría de los contextos la palabra interés, en su uso genérico, podría sustituirse por otras semejantes, como «bien» (el propio bien o el bien común), «ventaja» (ventaja mediata o inmediata, presente o próxima) o «utilidad» (individual o colectiva).

Es necesario hacer todas estas observaciones porque, al hablar de «representación de los intereses», el término «intereses» no se toma en su sentido genérico, ya que sin una especificación no designaría nada preciso, sino en el sentido definido de intereses parciales, locales, corporativos o particulares en contraposición con los intereses generales, nacionales, colectivos o comunes, sin que esto quiera decir que la representación política deje de ser representación de intereses. La representación política también es representación de intereses: la diferencia estriba en que se entiende implícitamente la referencia a los intereses generales, así como en la expresión «representación de intereses» es manifiesta la referencia a intereses particulares o grupales. La expresión «representación de intereses» en el uso común indica, en el presente, lo que antaño se conocía como «representación orgánica» o «funcional». Debe quedar claro, sin embargo, que no se opone a una representación distinta de la de intereses: en el momento en que el adjetivo «particular» se da por sobreentendido, se contrapone a una representación de intereses diversos; éstos también son intereses en el sentido genérico de la palabra. En conclusión, ambas formas de representación son formas de representación de intereses: la diferencia estriba en la contraposición entre intereses particulares y generales, entre los intereses de grupos determinados y el interés de la nación en su conjunto, como fue llamado el interés general en las Cartas de los Estados representativos, de la Revolución en adelante.

Sin embargo, ¿podemos decir que el interés general puede ser representado en el sentido propio de la expresión, o sea, en su sentido técnico-jurídico? Si así fuera, la diferencia entre la representación de intereses y la representación política no se encontraría en que la primera se refiere a los intereses y la segunda a «algo más», diferente de los intereses, sino en el hecho de que una es representación propiamente dicha, y la otra no lo es.

3. ¿Mandato libre o vinculado?

La característica distintiva de ambos tipos de representación radica en que la primera se constituye mediante un mandato vinculado, y la segunda mediante mandato libre. Sin embargo, aquel que actúa por cuenta de otro sin estar ligado por la voluntad de este último ¿puede ser llamado propiamente su representante? Como es sabido, Kelsen llamó una «crasa ficción» la de la teoría desarrollada en la Asamblea Nacional francesa en 1789, «según la cual el Parlamento, con arreglo a su naturaleza, no es más que un representante del pueblo, cuya voluntad no puede manifestarse sino en los actos de aquél»[6]. Entre otras cosas, Kelsen observa que el haber atribuido al Parlamento un poder representativo que éste, con base en la prohibición de mandato imperativo, no detenta, tuvo la nefasta consecuencia de provocar la crítica contra el parlamentarismo; éste fue considerado, tanto por las corrientes antiparlamentarias de derecha como de izquierda que se aliaron contra este enemigo común, falsa y engañosamente representativo para la voluntad del pueblo: la representación sería en cambio únicamente un expediente técnico-institucional que permite la toma de decisiones colectivas cuando no es posible ni deseable la democracia directa.

Podemos apreciar que, si la representación con mandato libre es una «grosera ficción», ésta se remonta mucho más atrás. Es ahora obligado citar un pasaje famoso del discurso de Burke dirigido a sus electores del colegio de Bristol (1774), en el que se menciona muy claramente que «el Parlamento es una asamblea *deliberante* de *una* sola nación, con un interés: el de la totalidad»[7], por lo cual el miembro del Parlamento no puede recibir instrucciones que esté obligado a cumplir. Una afirmación de principio semejante se encuentra en un texto que tiene un siglo de anterioridad: *El Patriarcha* de Filmer, en que se dice: «No me consta que el pueblo, que mediante su voto eligió a los representantes de los condados y las villas, le pida cuentas a sus electos. Si el pueblo tuviera este poder sobre sus propios representantes, bien podríamos decir que la libertad del pueblo es un mal [...] Éste debe limitarse a elegir y a confiarse a sus electos para que actúen a su albedrío» (III, 14). Una de las

6. H. Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie* (1929) [trad. cast. de R. Luengo Tapia y L. Legaz y Lacambra, *Esencia y valor de la democracia*, Labor, Barcelona, 1977, pp. 54-55].

7. El discurso de Burke puede leerse en la trad. cast. en E. Burke, *Textos políticos*, FCE, México, 1984. La cita corresponde a la p. 312.

más cumplidas exposiciones de esta teoría se encuentra en la *Filosofía del derecho* de Hegel:

> Puesto que la diputación tiene lugar para la deliberación a propósito de los asuntos *generales*, tiene sentido por la confianza en que se destinarán a ello individuos expertos en la materia en mucho mayor medida que sus electores, y también en que no defenderán el interés particular de una comunidad o una corporación en contra del interés general, sino precisamente a este último (§ 309).

Después explica que, precisamente porque su relación con los electores se basa en la confianza (*Zutrauen*), ellos no son mandatarios (*Mandataren*). Aunque provienen de autores que vivieron en tres siglos diferentes y fueron enunciados en contextos históricos y sociales distintos, los tres textos coinciden en afirmar que el representante, una vez elegido, rescinde la relación de mandato (en sentido técnico) con el elector, y debe dedicarse a los asuntos generales del país; en consecuencia, no se le puede destituir por no haber cumplido las «instrucciones» de aquellos que lo eligieron. Con mayor o menor hincapié los tres autores apuntan que la razón principal de la representación reside en el hecho de que el pueblo, por falta de conocimientos específicos y por incompetencia, no está capacitado para atender los asuntos generales, o también que por inclinación natural tiende a anteponer sus intereses propios y los de su clase a los intereses generales. En cualquiera de los casos, el pueblo no tiene derecho alguno para controlar la obra de aquel que eligió, a diferencia de lo que sucede en la relación de mandato en el derecho privado, en que se da por supuesto que el otorgante conoce sus intereses, cuya gestión confía a su mandatario.

En la diferenciación entre la relación privada y la pública no debemos dejar de considerar además (como sucede frecuentemente) que la designación del representante público se da con base en el procedimiento de elección, a saber, una selección de la persona digna de confianza realizada contemporáneamente por varios individuos, pero de forma independiente entre ellos por medio del principio de mayoría, al menos en las elecciones por colegios uninominales, a los que se refieren generalmente los autores no contemporáneos. Así, en la mayoría pueden influir intereses diversos, todos ellos individuales, entre los cuales el interés que deberá prevalecer sólo puede ser seleccionado por la personal electa, con base en su talento y asumiendo de ello la plena responsabilidad.

Más allá de las razones sociales y técnicas que pudieron conducir a afirmar el principio de representación política en calidad de

representación sin vínculos de mandato, existe una razón sustancial que se refiere al problema fundamental en política: el de quién detenta el poder último, o soberano, en un determinado grupo social organizado. Precisamente, una de las definiciones de soberano es ésta: aquel que, sin importar la forma de gobierno (sea monarquía o república, autocrática o democrática), está capacitado para tomar las decisiones colectivas, válidas para todos los miembros de ese grupo organizado y sin vínculo de mandato. Me refiero a esta definición, entre las muchas posibles, porque en ella confluyen la definición tradicional, *summa potestas superiorem non recognoscens*, así como la de Schmitt, según la cual es soberano aquel que decide sobre el estado de excepción, ya que éste sólo puede ser determinado por quien, en la escala jerárquica del poder, de abajo hacia arriba, puede finalmente tomar una decisión sin necesidad de la autorización de alguien más por encima de él.

El proceso de concentración del poder soberano en el Estado moderno termina en el momento del tránsito entre el Estado estamentario a la monarquía absoluta, por medio de la paulatina conquista, de parte del poder central, del derecho de decidir sin vínculo de mandato. En este sentido, cuando Luis XVI convocó a los Estados Generales exigió que los delegados no estuviesen vinculados por un mandato de los electores, de manera que ante la necesidad de tomar decisiones las asambleas no se vieran bloqueadas por esos *pouvoirs restrictifs*. El rey pidió a los Estados, en todas las ocasiones, *pleins pouvoir, pouvoirs suffisants*, es decir, que renunciaran a comprometer su conciencia. Así, la hipótesis de que al Parlamento se confíen exclusivamente la protección y la satisfacción de los intereses generales, sin miramientos para los intereses de grupo (o corporativos), es la que se plantea en el célebre texto de Sieyès, *Qu'est-ce que le Tiers État?*, y también en el discurso dirigido a la Asamblea del 17 de junio: «La Asamblea declara que la Nación francesa, al estar legítimamente representada por la pluralidad de sus diputados, no puede ser detenida en sus actividades, ni puede ser invalidada la fuerza de sus decisiones, ni por algún mandato imperativo, ni por la ausencia voluntaria de alguno de los miembros, ni por las protestas de la minoría...»[8]. Este planteamiento es recogido en el artículo 7 (tít. III, cap. II, secc. 3) de la Constitución de 1791: «Los representantes elegidos en los departamentos no son representantes de un departamento específico, sino de la

8. E.-J. Sieyès, *Opere e testimonianze politiche, Scritti editi*, ed. de G. Troisi Spagnoli, Giuffrè, Milano, 1993, vol I, p. 345 (trad. modificada).

Nación entera, y no podrán recibir mandato alguno». Resulta ocioso añadir que esta idea de un Parlamento que representa los intereses generales, no corporativos, coincide con el ostracismo de los órganos intermedios, que se consideraron residuos del antiguo Estado, y con la afirmación de que no deben existir más «vacíos políticos» entre los ciudadanos y el soberano: la soberanía se traslada del rey al Parlamento, ante el cual los ciudadanos son, pura y simplemente, remitentes.

Desde entonces, la prohibición de mandato imperativo se ha vuelto un principio constante en el Estado representativo, y además se ha denunciado, como una violación del principio mismo, el intento de parte de los órganos intermedios y de las sociedades parciales de retomar sus antiguos poderes en las asambleas estamentarias, ya que deteriorarían así la soberanía del Parlamento, en el que se había vertido ya el antiguo poder del rey. Es suficiente citar unas palabras del discurso pronunciado por Tocqueville ante la Cámara de diputados el 27 de enero de 1848, en el que se expresa claramente la tendencia a hacer a un lado los intereses particulares:

> Me atrevería a preguntar si [...] en los últimos cinco, diez o quince años, no creció incesantemente el número de aquellos que votan por intereses personales o particulares, y si el número de aquellos que votan sobre la base de una opinión política no decrece de manera igualmente incesante[9].

Con esto, Tocqueville parece culpar de la degeneración del sistema parlamentario más a los electores que a los elegidos, como se puede observar más claramente en lo que sigue del texto; hoy en día, en cambio, nos inclinaríamos más a culpar a los elegidos. En realidad, la escasa eficacia de la prohibición de mandato imperativo, que es objeto de lamentaciones constantes por parte de los observadores políticos, se debe en todos los casos al mutuo interés en violarlo, tanto de parte de los electores como de los elegidos.

4. *La revancha de la representación de intereses*

La defensa de la soberanía del Parlamento, la doctrina de la democracia representativa, y más generalmente del Estado representativo aún no democrático, ha sostenido en todo momento la representa-

9. A. de Tocqueville, «Discorso sulla rivoluzione sociale», en Id., *Scritti politici*, ed. de N. Matteucci, vol. I, *La rivoluzione democratica in Francia*, Utet, Torino, 1969, reimp. 1977, p. 271.

ción política en oposición a la de intereses, y ha contestado polémicamente a todos aquellos que intentar rescatar y proponer nuevamente, bajo distintas acepciones, la segunda. Entre las razones aportadas en defensa de la representación política, Kelsen aduce también una razón técnica insuperable para quien desee una *interpretación* correcta de la democracia parlamentaria, como aquella en que rige el principio de mayoría para las decisiones colectivas: ¿cómo sería posible aplicar —pregunta Kelsen— el principio de mayoría, que supone la igualdad de los votantes (un voto por cabeza), a los representantes de intereses particulares? Existe un supuesto ético (casi se podría decir que ontológico) en la consideración de que todos los individuos son iguales (con excepción de los menores de edad) ante el derecho de participar, aunque sea indirectamente, en la toma de decisiones colectivas. ¿Hay alguna razón para considerar iguales en el peso relativo de su voto a todas las categorías involucradas?, y en caso de que una categoría sea diferente de las otras, y se necesitara adoptar un voto ponderado, ¿quién determinaría la importancia de cada grupo de interés? ¿Cuál sería el criterio? Es sabido que, pese a la solicitud de voto ponderado en la Asamblea de las Naciones Unidas por parte de los grandes Estados, una de las mayores dificultades para acceder a la petición consiste precisamente en la multiplicidad de criterios que se pueden adoptar para establecer el «peso» de cada miembro de la Asamblea. Así, la conclusión de Kelsen es clara y definida:

> Si la Asamblea representativa decidiese la mayoría contra la minoría, sería más razonable instituir este Parlamento sobre un orden en el que cada elector no apareciese interesado sólo como miembro de una determinada profesión, sino también como parte del Estado en su conjunto, con intereses no limitados a las cuestiones de su profesión, sino, en general, extensivos a todas las que son objeto del orden del Estado[10].

Entre los representantes de intereses particulares, donde cada quien es delegado de un grupo de interés y por lo tanto está vinculado al mandato recibido, no se puede resolver un conflicto sino por medio de una negociación; ésta termina —si es que termina— en un acuerdo; por lo tanto, se trata de unanimidad y no de mayoría, pues la decisión colectiva, al tener que obligar a dos o más contrayentes, debe ser aceptada por todos ellos. Por ejemplo, en los

10. H. Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie* [trad. cast., cit., p. 78].

conflictos laborales, que son los más característicos conflictos de intereses en las sociedades contemporáneas, la solución se da mediante acuerdo; es decir, no con base en el principio mayoritario, sino en la unanimidad. El poder público puede intervenir sólo en caso de que las partes no logren llegar a un acuerdo, situándose por encima —por lo menos teóricamente— de ellas, y decidiendo por mayoría: esto sucedió en la cuestión de los cortes de cinco punto en la escala móvil[11]: una decisión mayoritaria permite zanjar —en principio— la cuestión y ya no se considera de interés particular, sino de pertinencia general. Así, sólo un asunto que adquiera carácter de interés general, y no de categorías en conflicto, legitima el voto por mayoría; claro está, haciendo referencia a la mayoría de aquellos que recibieron de los ciudadanos la tarea de tomar las decisiones relacionada con el interés general.

Max Weber captó con claridad la diferencia entre el método del acuerdo, adecuado para resolver conflictos entre intereses opuestos, y el principio mayoritario, que sólo puede aplicarse a la solución de conflictos en que se involucran los intereses generales. A propósito de la diferencia entre el Estado estamentario, anterior a la formación del Estado absolutista, y el Estado parlamentario que la sucede, Weber dijo: «El voto no puede tener lugar alguno en estos cuerpos [los estamentos], encontramos en cambio el compromiso por pacto entre los involucrados o el compromiso impuesto por el señor, después de escuchar la posición de las partes involucradas». Enseguida, al observar que la cuestión de la representación de los estamentos profesionales se ha vuelto a poner de moda, afirma que «a menudo olvidamos tener en cuenta que en este caso el único medio adecuado es el compromiso, y no la decisión por mayoría». La razón técnica que se aporta no difiere de la de Kelsen:

> No es posible hallar una expresión numérica de la «importancia» de una profesión» y «una «votación» formal en caso de estar presentes elementos estamentales y clasistas muy heterogéneos, representa un absurdo mecanizado[12].

En defensa de la representación de intereses se han manifestado una serie de corrientes distintas a la liberal democrática, dominante en los Estados de democracia representativa. Es suficiente con re

11. En Italia, política de revisiones y aumentos salariales programados. [N. del T.]

12. M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, ed. de J. Winckelmann, Mohr, Tübingen, [5]1976, vol. I [trad. cast. de J. Medina Echevarría *et al.*, *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, FCE, México, 1985, vol. I, p. 240].

cordar al cristianismo social, que sostiene una concepción orgánica de la sociedad, o al socialismo de los «guildistas», que actúa en nombre de los derechos de los grupos organizados de trabajadores. Incluso el fascismo retomó y revaloró la concepción orgánica de la sociedad en contraposición a la concepción individualista, atomista en sentido peyorativo, propia del liberalismo clásico. Sin embargo, el sistema corporativo ideado por el fascismo perdió todo carácter representativo, ya que las corporaciones fueron convertidas en organismos estatales, y sus representantes eran nombrados desde arriba.

Por otra parte, si se considera el mandato libre como a una institución característica de la democracia representativa, será necesario conceder que su crítica más radical vino del movimiento obrero de inspiración marxista, que siguió la reivindicación de una representación propiamente dicha, y por tanto con la posibilidad de retirar el mandato, hecha por Marx en sus comentarios sobre la Comuna de París. La revocatoria de mandato se incluyó en las sucesivas constituciones soviéticas, tras ser proclamada, en el momento del derrocamiento del anterior poder, la única institución que podría ser admitida por una democracia representativa obrera, ya que se acercaba a la democracia directa. De esta forma, el movimiento obrero revolucionario volvió a poner en auge una institución que la democracia «burguesa» había suprimido por considerarla anacrónica. Sin embargo, respecto a la sociedad de estamentos, la sociedad industrial era, o así la concebían aquellos que tenían interés en transformarla, una sociedad de clases, contraria a la que había permitido el nacimiento de la clase universal, cuyos intereses ya no eran particulares, como los de las corporaciones o los estamentos, sino los de la sociedad entera en su conjunto, y lo serían cada vez más. En efecto, en una sociedad de estamentos, así como en una sociedad plural compuesta por grupos de interés organizados como la actual en los países industrializados, la representación de intereses es —y no puede dejar de ser— una representación de intereses particulares; en cambio, en una sociedad —sea ésta real o hipotética— en la que el interés de la sociedad en su conjunto coincide con el interés de una sola clase social, que se define a sí misma como clase universal, la representación de intereses es, en realidad, representación del único interés que cuenta, y es por tanto representación general. En las dos situaciones —la vieja sociedad arrasada por la revolución burguesa y la nueva sociedad que hubiera debido a su vez acabar con la sociedad burguesa— la institución del mandato vinculado es la misma, pero su función es antitética.

en la primera impide la unidad del poder soberano, en la otra acentuaría el poder soberano del pueblo, una vez que éste se identificara con la clase de los productores. De esta forma, la representación sin vínculo de mandato, que eliminó los cuerpos intermedios en nombre de un supuesto interés general, en realidad favoreció, según la interpretación de la izquierda revolucionaria, la representación de la clase que sustituyó en el poder al monarca: regresar a la representación con mandato vinculado no constituiría un retorno a la situación predemocrática, sino, al contrario, sustituiría la democracia directa por la indirecta, en la única forma en que ésta es aún posible en los grandes Estados.

Pese a los ataques recibidos por las más diversas facciones del sistema representativo, el pensamiento liberal-demócrata no ha querido abandonar la representación política, y la ha defendido —con mayor o menor convicción— hasta nuestros días. A este respecto, recordemos la confrontación que tuvo lugar, cuando el fascismo estaba por triunfar, entre dos eminentes autores liberales: en el libro acerca de los *Derechos de libertad*, que escribió por invitación de Piero Gobetti en 1926, Francesco Ruffini auspiciaba la reforma del Senado para transformarlo en una cámara de representación orgánica aún más de lo establecido en sus estatutos (en los que el artículo 33 enumeraba las categoría de altos funcionarios y notables dentro de los cuales el rey estaba facultado para nombrar a los senadores). El autor, elogiando el sistema proporcional porque impidió la fractura de Italia entre el Norte socialista y el Sur conservador, observa que esto acentuó el carácter crecientemente atomista, por una parte, y político, por la otra, del sufragio. En su opinión no podía haber más remedio que «crear una representación ya no sólo atomista de la sociedad, sino orgánica», o «diferenciada», ya no sólo de las ideas de las fuerzas políticas, sino de todas las otras ideas y todas las otras fuerzas existentes en la nación[13].

En el otro polo, la representación política tuvo su defensor en Luigi Einaudi, en un ensayo en el cual encontramos resumidos y claramente definidos todos los argumentos clásicos en contra de la representación de intereses: en primer lugar, ésta en ningún caso representa la generalidad de los intereses presentes, ya que es una representación de los intereses únicamente de los grupos organizados; en segundo lugar, no representa intereses futuros; por último, no defiende los intereses generales. La conclusión parece

13. Ahora, en F. Ruffini, *Diritti di libertà*, La Nuova Italia, Firenze, 1975, p. 6.

repetir la socorrida cita de Burke: «Se debe consultar a todos los interesados y todos los intereses, pero el Parlamento es el que delibera». Se juzga la representación de intereses como «una espantosa regresión hacia formas medievales, esas formas a partir de las cuales evolucionaron, perfeccionándose, los Parlamentos modernos»[14].

5. *Representantes y partidos*

A pesar de los reiterados ataques provenientes tanto de los críticos de la representación política como de los críticos de la democracia *tout court*, el principio del mandato no vinculado ha resistido exitosamente. En este sentido, un autor histórico en materia institucionales afirmó recientemente, una vez más, que la prohibición de mandato imperativo debe considerarse como un elemento estructural de la democracia representativa, ya que es una condición necesaria «para posibilitar la actividad representativa, entendida como una actuación para el pueblo en su totalidad»[15].

Sin embargo, el real desarrollo de los hechos es muy diferente de las afirmaciones de principios. Es claro que el principio del libre mandato ha resistido formalmente pero ¿también resistió sustancialmente? La concepción originaria de la democracia no tuvo en cuenta la existencia de los partidos; al contrario, en una de las más apasionadas defensas de la democracia representativa, la del *Federalist*, uno de los beneficios de la democracia representativa respecto de la democracia directa estriba en la eliminación de las facciones, porque el ciudadano, o sea, el átomo social, en su independencia e individualidad, es puesto en contacto directamente y sin intermediarios con el órgano que detenta el sumo poder de tomar decisiones colectivas obligatorias para toda la sociedad. No obstante, la democracia representativa, que no podía avanzar sin el progresivo aumento de la participación electoral hasta el límite del sufragio universal masculino y femenino, no solamente no eliminó a los partidos, sino los hizo necesarios: son ellos quienes reciben de los electores una «autorización» para actuar en la que Hobbes veía la esencia de la representación política.

14. L. Einaudi, «Parlamento e rappresentanza di interessi», en *Corriere della Sera*, 29 de noviembre de 1919, ahora en E. Rossi (ed.), *Il buongoverno*, Laterza, Roma/Bari, 1973, vol. I, pp. 33, 30.

15. E. W. Böckenförde, «Democrazia e rappresentanza»: *Quaderni costituzionali* V/2 (1985), p. 247

La formación y el constante crecimiento de los partidos los ha llevado a interponerse —por inercia, y no por la mala intención de uno u otro grupo ávido de poder— entre el cuerpo electoral y el Parlamento y, más en general, entre el titular de la soberanía y aquellos que de hecho deberían ejercer la soberanía misma. Esto terminó por truncar la relación directa entre electores y elegidos, creando dos relaciones distintas: la primera entre los electores y el partido, la segunda entre el partido y los elegidos, lo que torna cada vez más volátil la relación originaria y característica del Estado representativo entre el que emite el mandato y el mandatario o, hobbesianamente, entre el autor y el actor. La presencia de estas dos relaciones, de las cuales el partido es el término medio o el término común en ambas, pasivo en la primera y activo en la segunda, tiene como consecuencia que el elector sólo es autor, el elegido es sólo actor, pero el partido es actor respecto al elector y autor respecto al elegido. Esta doble función ilustra con toda claridad el papel central que el partido ha venido asumiendo en los sistemas representativos tal y como se conformaron después del sufragio universal; este último, al multiplicar la cantidad de los electores sin poder multiplicar proporcionalmente el número de los electos, hizo necesaria la formación de grupos intermedios que agregan y simplifican: los partidos. Al contrario de lo que se puede imaginar y de las consabidas críticas sin fundamento al Estado de partido, la intermediación de éstos entre los electores y los elegidos, y por tanto la creación de dos relaciones en lugar de una, no ha complicado el sistema de representación, sino que lo ha simplificado, y de esta forma lo ha hecho nuevamente posible.

Debemos tener en cuenta que, al simplificarlo, también lo ha alterado, tanto por lo que se refiere a la contraposición entre representación de intereses y representación política, como por lo que toca a la contraposición entre el mandato vinculado y el libre; esto sucede también por lo que se refiere a la convicción heredada acerca de la rígida relación entre representación de intereses y mandato vinculado, por una parte, y representación política y libre mandato, por la otra.

De las dos relaciones que debemos tener en cuenta, la segunda —entre el partido y los elegidos— se caracteriza cada vez menos por el mandato libre, conforme se ha venido reforzando la disciplina partidaria y conforme se exige cada vez más la abolición del voto secreto, ya que se le considera el último refugio de la libertad del representante. En la primera relación, en cambio —entre partido y electores—, el libre mandato perdió gran parte de su eficacia a

causa de la interrupción de los intereses particulares dentro de todo partido, en un sistema de mercado político competitivo y cada vez más fragmentario; así, el partido se ve obligado a tenerlos en cuenta con el fin de conservar y finalmente acrecentar su poder, que depende del mayor o menor números de votos.

Si como ya se ha mencionado, se asume como una de las características del poder soberano la capacidad de decidir un vínculo de mandato, entonces en la relación entre el partido y los elegidos no son soberanos los diputados, sino los partidos, cuya dirección política guía, dirige y vincula al grupo parlamentario. El término «partidocracia» refleja esta situación —nos guste o no—: son circunstancias en que quienes toman las decisiones no son, en última instancia, los *representantes* en su calidad de libres mandatarios de los electores, sino los partidos, en calidad de mandantes imperativos sobre los llamados representantes, a los que proporcionan «instrucciones», en el sentido peyorativo que esta palabra siempre ha tenido en boca de los que sostienen la representación política en contraposición a la representación de intereses. Se dice aquí «partidocracia» sin malicia alguna, ya que en esta palabra, pese a la habitual connotación negativa, se encuentra una realidad fáctica indiscutible: la soberanía de los partidos es el producto de la sociedad de masas, en que «masa» significa simplemente producto del sufragio universal. La democracia de masas no es propiamente la «cracia» de las masas, sino que es la «cracia» de los grupos más o menos organizados en que la masa, debido a su naturaleza informe, se articula, y al articularse expresa intereses particulares.

Los partidos son los soberanos; sin embargo, como todos los soberanos de todos los tiempos (en los Estados que cuentan con una Constitución), tampoco los partidos son soberanos absolutos: su soberanía se encuentra limitada porque está condicionada por las preferencias de los electores, que los partidos tienen el deber de saber interpretar. En última instancia, y aunque no sean conscientes de ello, los soberanos son los ciudadanos pero *uti singuli*, y por lo tanto poseen un poder minúsculo a causa de su fragmentación. Se debe precisamente al hecho de que el poder del ciudadano esté fraccionado su necesidad de encontrar lugares más grandes de agregación: éstos son los partidos, que así se tornan el lugar en que se concentra el mayor poder de decisión, tanto respecto a los electores como respecto a los elegidos.

Desde cualquier punto de vista que se considere al Estado de partido, resulta evidente la revancha de la representación de intereses sobre la representación política, tanto por lo que se refiere a la

decadencia de la institución típica de representación política, que es el mandato sin vinculación, como en relación, en una democracia altamente competitiva, con la presión de los intereses particulares a través de los partidos. Esto puede explicar por qué el debate tradicional sobre las instituciones de representación de intereses (particulares) que debería yuxtaponerse con las instituciones de representación política ha perdido pujanza hasta parecer hoy en día anacrónico: la diferencia entre la representación de intereses particulares y la representación política, que por siglos se consideró decisiva, se ha vuelto cada vez más evanescente y menos visible. De la misma manera, cada vez se ha vuelto menos efectiva la independencia de los electores frente a los partidos y de los partidos frente a los electores, en un complejo juego entre las partes que pone en cuestión al menos dos conceptos clásicos de la teoría del Estado representativo: el de la independencia de los elegidos y los electores, aunque sea a través de los partidos, y el del interés general en contraposición a los intereses particulares.

[Traducción de José Fernández Santillán]

Parte V

DERECHOS Y PAZ

Capítulo IX

DERECHOS DEL HOMBRE

I. LA PRIMACÍA DE LOS DERECHOS SOBRE LOS DEBERES

1. En uno de sus últimos escritos Kant se plantea la cuestión de «si el género humano se encuentra en constante progreso hacia lo mejor». Entiende que, aunque con alguna que otra duda, podría responder afirmativamente a esta pregunta, que consideraba perteneciente a una concepción profética de la humanidad. Tratando de determinar un acontecimiento que se pudiese considerar como una señal histórica de la disposición del hombre a progresar, lo encontró en el entusiasmo que había despertado en la opinión pública mundial la Revolución francesa, cuya causa no podía ser otra que «una disposición moral de la especie humana». El «verdadero entusiasmo», comentaba, «se refiere siempre a aquello que es ideal, a aquello que es puramente moral [...] y no puede insertarse en el interés individual». La causa de este entusiasmo, y por lo tanto la señal premonitoria (*signum prognosticum*) de la disposición moral de la humanidad era, según Kant, la aparición en la escena de la historia del «derecho que tiene un pueblo a que otras fuerzas no le impidan darse una constitución civil que considera buena», una constitución «en armonía con los derechos naturales de los hombres, o sea una constitución tal que aquellos que obedecen las leyes deban también, reunidos, legislar»[1]. Era el mismo Kant que al prin-

1 I. Kant, *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio* (1978), en Íd., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino, 1956, ^{2}1965, reimp. 1978, pp. 219, 220, 225.

cipio de *Metafísica de las costumbres* había afirmado solemne, apodípticamente, como si la afirmación no pudiese ser sometida a discusión, que, entendido el derecho como la facultad moral de obligar a otros, el hombre tiene *derechos innatos y adquiridos* pero el único derecho innato, esto es, aquel que transmite a todo hombre la naturaleza y no lo da una autoridad constituida, es la libertad, o, lo que es igual, la independencia respecto a toda obligación impuesta por la voluntad de otro.

En el camino inexorable e irreversible de la humanidad hacia el progreso, nosotros, hombres vivientes y pensantes en un fin de siglo que ha conocido dos guerras mundiales, no tenemos la misma seguridad de Kant, ni en general de la edad de las luces. Hemos comprendido que la historia humana es ambigua y puede ser interpretada de manera diferente dependiendo de quién la interprete, según el punto de vista de quien nos la transmite. Se creía que el progreso científico y el progreso avanzaban al mismo ritmo. Hoy no tenemos dudas acerca del progreso triunfal de la ciencia y de la técnica. Sobre el concomitante progreso moral, sin embargo, será mejor suspender todo juicio. En todo caso, nunca como en estos últimos años, especialmente tras la Segunda Guerra Mundial, el tema de los derechos del hombre, por cuya afirmación Kant encontraba motivos para creer en el progreso moral de la humanidad, ha sido puesto de nuevo ante la atención de la opinión pública mundial. No quiero extraer ninguna consecuencia concluyente de esta cuestión de hecho, pero sí, sin embargo, aportar un motivo de esperanza frente a tantas otras señales contrarias.

Desde el punto de vista de la filosofía de la historia, un punto de vista muy general, la afirmación de los derechos del hombre, al principio puramente doctrinal en el pensamiento iusnaturalista y más tarde práctico-política en las Declaraciones de finales del siglo XVII, representa un vuelco radical en la historia secular de la moral. Utilizando una famosa expresión kantiana, si bien en otro contexto, una verdadera y propia revolución copernicana, entendida como una inversión del punto de observación. Al comienzo, no importa si mítico, fantástico o real, de la historia de la moral, existió siempre un *código de deberes* (o de obligaciones), *no de derechos*. Los códigos morales o jurídicos de cualquier tiempo están compuestos esencialmente de normas imperativas, positivas o negativas, de órdenes o deberes. Comenzando por los *Diez mandamientos*, que han sido durante siglos el código moral por excelencia de las naciones europeas, hasta el punto de haber sido interpretados como la ley natural, la ley conforme a la naturaleza del hombre. Pero se podrían

aportar igualmente otros innumerables ejemplos, desde el *Código de Hammurabi* hasta las *Leyes de las doce tablas*. Bien entendido que deber y derecho son términos correlativos, como padre e hijo, en el sentido de que como no se puede ser padre sin hijo y viceversa, tampoco puede haber un deber sin derecho; pero como el padre viene antes que el hijo, también la obligación viene siempre antes que el derecho.

El objeto principal del estudio de la moral y del derecho es la ley, esto es, un enunciado a través del cual se establece lo que se debe o no se debe hacer. Sea ésta natural o positiva, propuesta por los sabios o impuesta por los detentores del poder político. Uno de los «héroes», en el sentido hegeliano de la palabra, junto al caudillo es, en el mundo clásico, el gran legislador: Minos, Licurgo, Solón. La admiración por el legislador, definido como «aquel que osando emprender la obra de instituir un pueblo, debe sentirse en estado de cambiar, por decirlo así, la naturaleza humana»[2], llega hasta Rousseau. Las grandes obras de moral y de derecho son tratados sobre las leyes, desde las *Nomoi* de Platón pasando por el *De legibus* de Cicerón, hasta *L'Esprit des lois* de Montesquieu. Platón comienza su diálogo sobre las leyes con estas palabras: «¿Un dios o un hombre ha sido el autor de vuestras leyes?» pregunta el Ateniense a Clinias, y Clinias responde: «Un dios, extranjero, un dios» (624a). Nunca será suficientemente subrayada la importancia que ha tenido Cicerón en la formación del pensamiento político europeo, por lo menos hasta el conocimiento del Aristóteles latino al final del siglo XIII. Cuando define la ley natural, una definición que se ha vuelto escolástica de tanto ser repetida, ¿qué característica le atribuye? *Iubere et vetare*, ordenar y prohibir.

2. Con una metáfora que se emplea habitualmente, puede decirse que derecho y deber son como la cara y la cruz de una moneda. Pero ¿cuál es el derecho y cuál el revés? Depende de la posición de quien mira la moneda. En la historia del pensamiento moral y jurídico, esta moneda ha sido contemplada más por el lado de los deberes que por el de los derechos. No es difícil entender por qué. La cuestión de qué es lo que se debe hacer o no es, en primer lugar, un problema más de la sociedad en su conjunto que del individuo particular. Los códigos morales y jurídicos suelen establecerse originariamente más para salvaguardar al grupo social en su conjunto que a sus miembros particulares. La función originaria del precepto

2. J.-J. Rousseau, *El contrato social*, II, 7 [trad. cast. de F. de los Ríos, Espasa-Calpe, Madrid, 1933, p. 72].

de no matar no es tanto la de proteger al individuo particular cuanto la de impedir la disgregación del grupo. Prueba de ello es que este precepto, al que se atribuye un valor universal, tiene vigencia, por lo general, solamente en el interior del grupo y no es válido en las relaciones de los miembros de otros grupos.

Para que fuera posible pasar del enunciado del código de deberes al código de derechos era necesario dar la vuelta a la moneda: que se comenzase a ver el problema no ya sólo desde el punto de vista de la sociedad sino también desde el del individuo. Era necesaria una auténtica revolución. Pues bien, el gran viraje se produce en Occidente por medio de la concepción cristiana de la vida (que hizo decir al más grande filósofo italiano de nuestro siglo que «no podemos no llamarnos cristianos»). La doctrina moderna del derecho natural, que floreció en los siglos XVII y XVIII, de Hobbes a Kant, bien distinta de la doctrina del derecho natural de los antiguos y que culmina en el kantiano «sé persona y respeta a los demás como personas», puede ser considerada desde muchos puntos de vista como una secularización de la ética cristiana (*etsi daremus non esse deum*).

Mientras que para Lucrecio los hombres en estado natural vivían *more ferarum* (a modo de fieras), para Cicerón los hombres un tiempo *in agris bestiarum modo vagabantur* (vagaban en el campo como bestias), y para Hobbes los hombres en estado natural se comportaban los unos con los otros como lobos; Locke, que fue el principal inspirador de los primeros legisladores de los derechos del hombre, comienza el capítulo sobre el estado de naturaleza con estas palabras: «Para entender correctamente el poder político y derivarlo de su origen, se debe considerar en qué estado se encontraron naturalmente todos los hombres, y éste es un estado de perfecta libertad para regular las acciones propias y disponer de las posesiones propias y de las personas como mejor se crea, dentro de los límites de las leyes de la naturaleza, sin pedir permiso o depender de la voluntad de ningún otro»[3]. Así, pues, en un principio no existía la miseria, la maldición, los padecimientos del «estado bestia», como lo habría llamado Vico, sino la libertad.

Tengamos en cuenta el principio de la cita: «Para entender correctamente el poder político...». En correspondencia con la prevalencia tradicional del punto de vista del deber sobre el derecho en lo

3. J. Locke, *Secondo trattato*, par. 4 en Íd., *Due trattati sul governo*, 1690, ed. de L. Pareyson, Utet, Torino, 1948, ³1982, p. 229 [trad. cast. C. Mellizo, *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, Alianza, Madrid, 1990]

moral, la doctrina política (si bien la política es un capítulo de la filosofía práctica) ha privilegiado durante un gran número de siglos el punto de vista de quien ostenta el poder de ordenar sobre el de aquellos a los que se dirige la orden y a los que se les atribuye sobre todas las cosas el deber de obedecer. Durante una larga e ininterrumpida tradición la doctrina política tanto clásica como medieval y moderna ha considerado la relación política, la relación entre gobernantes y gobernados, más *ex parte principis* (desde el punto de vista del príncipe) que *ex parte civium* (desde el punto de vista de los ciudadanos). El objeto principal de la política ha sido siempre el gobierno, el buen o el mal gobierno, cómo se conquista el poder o cómo se ejercita, cuáles son las obligaciones de los magistrados, cuáles los poderes de mando, cómo se distinguen y se equilibran entre ellos, cómo se hacen y se imponen las leyes, cómo se declaran las guerras y se hacen las paces, cómo se nombran los ministros o los embajadores, etc. Si se piensa en las grandes metáforas con las que en este siglo se ha intentado hacer entender en qué consiste el arte de la política, el pastor, el piloto, el auriga, el tejedor, el médico, todas ellas se refieren a la actividad típica del gobernante, la *guía*, que naturalmente tiene necesidad de medios de mando, o la *composición* de un universo fraccionado que necesita de una mano firme y hábil para ser recompuesto o el *cuidado* en ocasiones enérgico de un cuerpo enfermo.

El individuo es esencialmente un objeto del poder o como mucho un sujeto pasivo. Más que de sus derechos, los escritores políticos han hablado de sus deberes, entre los cuales el principal es el deber de obediencia a las leyes. Al tema del poder de mandar le corresponde en el otro extremo de la relación, el tema de la obligación política, que es precisamente la obligación de cumplir las leyes. Si hay un sujeto activo en esta relación, no es el individuo particular que hace valer sus derechos originales incluso contra el poder estatal, sino el pueblo en su totalidad, en el que el individuo singular desaparece como sujeto de derechos.

3. La doctrina de los derechos naturales, en cambio, presupone una *concepción individualista* de la sociedad y por consiguiente del Estado, en continua contraposición con la consolidada y antigua concepción orgánica, según la cual la sociedad es un todo y el todo está por encima de las partes. La concepción individualista se ha abierto camino con mucha dificultad porque se la ha considerado foco de desunión, de discordia, de ruptura del orden constituido. En Hobbes impresiona el contraste entre el punto de partida individualista (en el estado de naturaleza tan sólo hay individuos sin vínculos

entre ellos, cada cual encerrado en su propia esfera de intereses en contradicción con los intereses de todos los demás) y la constante representación del Estado como un cuerpo a gran escala, un «hombre artificial», en el cual el soberano es el alma, los magistrados son las articulaciones, penas y premios son los nervios, etc. La concepción orgánica es tan persistente que incluso en los umbrales de la Revolución francesa que proclama los derechos del individuo frente al Estado, Edmund Burke escribe: «Los individuos pasan como sombras, pero el Estado es fijo y estable»[4]. Y después de la Revolución, en el período de la Restauración, Lamennais acusa al individualismo de «destruir la verdadera idea de la obediencia y del deber, destruyendo con ello el poder y el derecho». Después de lo cual se pregunta: «¿Y qué nos queda ahora sino una terrorífica confusión de intereses, pasiones y opiniones diversas?»[5].

La concepción individualista significa que el individuo ocupe el primer lugar, es decir, el individuo particular que tiene valor por sí mismo, y después viene el Estado y no viceversa; el Estado es creado por el individuo y no el individuo por el Estado o, mejor dicho, por citar el famoso artículo 2 de la Declaración de 1789, la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre es «el objetivo de toda asociación política». En esta inversión de la relación entre individuo y Estado se invierte también la relación tradicional entre derecho y deber. Respecto de los individuos los derechos pasan a primar sobre los deberes; respecto del Estado pasan a primar los deberes sobre los derechos. La misma inversión tiene lugar respecto al fin del Estado, que para el organicismo es la *concordia* ciceroniana (la *omónoia* de los griegos), esto es, la lucha contra las facciones que desgarrando el cuerpo político acaban con él, mientras que para el individualismo es el crecimiento del individuo lo más libre posible de condicionamientos externos. Igualmente, respecto al tema de la justicia: según la concepción orgánica, la definición más apropiada de lo justo es la platónica por la cual cada una de las partes de las que se compone el cuerpo social debe desarrollar la función que le es propia, mientras que según la concepción individualista lo justo es que cada cual sea tratado de ma-

4. E. Burke, *Speech on the Economic Reform* (1780), en Íd., *Works*, London, 1906, vol. II, p. 357.

5. H.-F.-R. de Lamennais, *Des progrès de la révolution et de la guerre contre l'église* (1829), en Íd., *Oeuvres complètes*, Paris, 1836-1837, vol. IX, pp. 17-18. Esta cita y la anterior provienen de S. Lukes, *Individualism*, Blackwell, Oxford, ^{2}1985, pp. 3 y 6 [trad. cast., *El individualismo*, Península, Barcelona, 1975].

nera que satisfaga las propias necesidades y alcance los propios fines, siendo el primero de todos el de la felicidad que es un fin individual por excelencia.

Actualmente domina en la ciencia social la corriente del denominado «individualismo metodológico», conforme al cual el estudio de la sociedad debe partir del estudio de los actos de los individuos. No se trata aquí de discutir cuáles son los límites de esta corriente. Pero hay otras dos formas de individualismo sin las cuales el punto de vista de los derechos del hombre se vuelve incomprensible: el individualismo *ontológico* que parte del presupuesto, que no sabría si denominar metafísico o teológico, de la autonomía de cada individuo respecto de los otros y de la igual dignidad de cada uno, y el individualismo *ético*, según el cual cada individuo es una persona moral. Todas y cada una de estas tres versiones del individualismo contribuyen a dar una connotación positiva a una cuestión que ha sido tratada de manera negativa, sea por la corriente del pensamiento conservador y reaccionario, sea por la revolucionaria. El individualismo es la base filosófica de la democracia: un hombre, un voto. Como tal se ha contrapuesto siempre, y siempre se opondrá, a las concepción holísticas de la sociedad y de la historia que, vengan de donde vegan, tienen en común el desprecio de la democracia entendida como aquella forma de gobierno en la que todos son libres de adoptar las decisiones que les atañen y tienen el poder de hacerlo. Libertad y poder que derivan del reconocimiento de algunos derechos fundamentales, inalienables e inviolables, como son los derechos del hombre.

4. Desde su primera aparición en el pensamiento político del siglo XVI y del XVII, la doctrina de los derechos del hombre ha recorrido un largo camino, si bien entre oposiciones, refutaciones y limitaciones. Aunque no se ha alcanzado la meta final, una sociedad de libres e iguales, se han recorrido diferentes etapas, a las que no se podrá regresar fácilmente. En las primeras páginas de *Los orígenes del historicismo* Meinecke escribió que la «fe iusnaturalista», tanto en su forma cristiana como en la profana, «fue como una *estrella polar* inconmovible en medio de las tempestades de la historia del mundo. Dio al pensamiento de los hombres un apoyo absoluto, un apoyo tanto más fuerte si lo realzaba la fe cristiana revelada»[4]. Sólo

4. F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus* (1936) [trad. cast. de J. Mingarro y San Martín y T. Muñoz Molina, *El historicismo y su génesis*, FCE, México, 1983, p. 13].

Dios sabe cuántas tempestades ha conocido nuestro siglo, pero a pesar de todo la estrella polar finalmente ha reaparecido en nuestro horizonte. El primer gran documento histórico tras el fin de la guerra, la Carta de las Naciones Unidas, confirma en el preámbulo «la fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y en el valor de la persona humana, en la igualdad de los derechos de los hombres y de las mujeres, y de las naciones grandes y pequeñas».

A lo largo de la historia de la progresiva afirmación de los derechos del hombre han transcurrido, como he dicho, muchas etapas. La primera, de gran alcance, ha transformado una aspiración secular ideal en un verdadero derecho, en un derecho público subjetivo, si bien en el ámbito restringido de una nación, se trata de su *constitucionalización* a través de las declaraciones de derechos incorporadas en las primeras constituciones liberales y después, sucesivamente, en las constituciones liberales y democráticas que han visto la luz en los dos siglos sucesivos. El artículo 2 de la Constitución italiana dice: «La República reconoce y garantiza los derechos inviolables del hombre». De esta forma, los derechos del hombre han pasado, de derechos naturales, a ser derechos positivos.

La segunda etapa —aunque en este caso más que de una etapa sería necesario hablar de una evolución continuada que todavía dura— ha sido su *progresiva extensión*. La primera forma de extensión ha tenido lugar en el interior mismo de los derechos de libertad: baste pensar que el derecho de asociación, que es uno de los puntos cardinales de un sistema político y social de democracia pluralista, no se reconocía en el Estatuto albertino y por ello estuvo durante décadas, como se ha dicho, en manos del derecho de policía y por lo tanto como libertad de hecho. La segunda forma de extensión ha tenido lugar mediante el paso del reconocimiento exclusivo de los derechos civiles al de los derechos políticos mediante la concesión del sufragio universal masculino y femenino, paso que ha representado la transformación del Estado liberal en Estado democrático. La tercera y más decisiva extensión es aquella que ha introducido los derechos sociales, transformando así el Estado democrático y liberal en Estado democrático y social.

La tercera etapa, que acaba de comenzar y marca el debate sobre los derechos del hombre en el momento actual es la de su *universalización*, que ha tenido su punto de partida en la *Declaración universal de los derechos del hombre*: es decir, la transposición de su protección del sistema interno al sistema internacional, que por primera vez en la historia hace del individuo, en coherencia con la línea de pensamiento individualista de la que me he ocupado

antes, un *sujeto del derecho internacional*, y le ofrece la posibilidad —si bien en la práctica más hipotética que real— de reclamar justicia en una instancia superior frente al propio Estado.

Ahora quiero aludir a una cuarta etapa, que sólo se ha alcanzado en estos últimos años y que denominaré de la *especificación* de los derechos. La expresión habitual «derechos del hombre» ya no es suficiente. Es demasiado genérica. ¿Qué hombre? Ya desde un principio se diferenciaba entre los derechos del hombre en general aquellos propios de los ciudadanos, en el sentido de que a éstos se les podían atribuir derechos ulteriores respecto al hombre en general. Ahora bien, se ha hecho necesaria una especificación ulterior en la medida en que han emergido nuevas pretensiones, justificadas sobre la base de la consideración de exigencias específicas de protección tanto respecto al *género*, como respecto a las diversas *fases* de la vida, o a las *condiciones*, normales o excepcionales de la existencia humana. De ahí, en lo relativo al género, el reconocimiento de derechos específicos de las mujeres; respecto a las diversas fases de la vida, las medidas específicas nacionales o internacionales a favor de la infancia y de los ancianos; respecto a las condiciones normales o excepcionales, la particular atención concedida a los derechos de los enfermos, de los incapacitados, de los enfermos mentales, etc. Basta hacer un recorrido por la actividad realizada por la comisiones internacionales que se ocupan de los derechos del hombre para darse cuenta de esta innovación. Sí, es cierto, se trata de un fenómeno nuevo; pero bien visto no es más que un desarrollo consecuente de la idea originaria del individuo considerado en todos sus aspectos, como titular de derechos o de pretensiones que le deben ser reconocidas en la sociedad grande o pequeña o incluso grandísima, de la que forma parte.

Por supuesto, una cosa es la pretensión, justificada incluso con los mejores argumentos, y otra su satisfacción. En la medida que las pretensiones aumentan, su protección se hace cada día más difícil. Los derechos sociales son más difíciles de proteger que los derechos de libertad; la protección internacional es más difícil que la protección en el interior del propio Estado. Se podrían multiplicar los ejemplos del contraste entre el ideal y la realidad, entre las solemnes declaraciones y su puesta en práctica, entre la grandiosidad de las promesas y la miseria del cumplimiento. Dado que he interpretado la extensión que cobra actualmente el debate sobre los derechos del hombre como una señal del progreso moral de la humanidad, no sería inoportuno repetir que este crecimiento moral se

mide no por las palabras, sino por los hechos. De buenas intenciones están empedrados los caminos del infierno.

5. He comenzado con Kant, con Kant termino. Para él, el progreso humano no era necesario. Solamente era posible. Reprochaba a los «políticos» no tener fe en la virtud y en la fuerza de la causa moral, y repetir: «El mundo ha ido siempre así, como hasta ahora». Éstos, comentaba Kant, con su actitud, hacen cumplirse su previsión, esto es, la inmovilidad y la repetitiva monotonía de la historia. De esta forma se retrasan los medios que podrían asegurar el progreso hacia lo mejor.

Respecto a las grandes aspiraciones del hombre ya vamos con excesivo retraso. Procuremos no incrementarlo con nuestra desconfianza, con nuestra indolencia, con nuestro escepticismo. No tenemos tiempo que perder. La historia, como siempre, mantiene su ambigüedad moviéndose en dos direcciones opuestas: hacia la paz o hacia la guerra, hacia la libertad o hacia la opresión. El camino de la paz y de la libertad pasa, ciertamente, por el reconocimiento y la protección de los derechos del hombre, comenzando por el derecho a la libertad religiosa y de conciencia que fue el primero en ser proclamado durante las guerras de religión que ensangrentaron Europa durante un siglo, hasta los nuevos derechos (como los de la intimidad y tutela de la propia imagen) que van surgiendo frente a nuevas formas de opresión y de deshumanización provocadas por el vertiginoso crecimiento del poder manipulador del hombre sobre sí mismo y sobre la naturaleza. No se me oculta que el camino es difícil. Pero no existen alternativas.

[Traducción de Magdalena Lorenzo]

II. LA DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS DEL HOMBRE

Orígenes históricos

La *Declaración universal de los derechos humanos* comienza con estas palabras: «Todos los seres humanos nacen *libres* e *iguales* en dignidad y derechos». Estas palabras no son nuevas. Las hemos leído muchas veces. Baste recordar el artículo de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789, que comienza de esta forma: «Los hombres nacen y permanecen *libres* e *iguales* en

derechos», donde las diferencias son insignificantes. Y remontándonos algo *más atrás* encontramos la *Declaración de independencia* de los Estados americanos de 1776, que se expresa así: «Consideramos incontestables y evidentes en sí mismas las siguientes verdades: que todos los hombres han sido creados *iguales*, que el Creador los ha dotado de ciertos derechos inalienables, y que entre esos derechos se encuentran, en primer lugar, la vida, la *libertad* y la búsqueda de la felicidad». En este último caso existe alguna diferencia, ya que se proclama la igualdad como condición fundamental, la libertad, por el contrario, se agrupa con otros derechos, como la vida y la felicidad. Verdad es que los redactores de la *Declaración universal* prefirieron la incisiva sencillez de la redacción francesa. Pero en su mente se encontraban presentes ambas. Cuando Eleonore Roosevelt comentó la aprobación de la Declaración, vino a decir:

> Debe acogerse como la Carta Magna internacional de la humanidad [...] Su proclamación por parte de la Asamblea General tiene una importancia comparable a la de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789, a la de los derechos humanos de la *Declaración de independencia* de los Estados Unidos y a las que análogamente se han proclamado en otros países.

Por otra parte, las primeras declaraciones, en tanto que instrumentos jurídicos nuevos, no eran novedosas en sí mismas por su contenido, ya que se basaban en la doctrina de los derechos naturales. Su progenitor más autorizado fue John Locke, quien, en el segundo capítulo del *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, al introducir el discurso sobre el estado de naturaleza, escribía:

> Para comprender qué es el poder político y cuál su verdadero origen hemos de considerar cuál es el estado en que los hombres se encuentran por naturaleza, que no es otro que un *estado de perfecta libertad* para ordenar sus acciones y disponer de sus pertenencias y personas según consideren conveniente, dentro de los límites impuestos por la ley natural, sin necesidad de pedir licencia ni depender de la voluntad de otra persona. Es también un estado de *igualdad*, dentro del cual todo poder y toda jurisdicción son recíprocos [...]; puesto que no hay nada más evidente que el que criaturas de la misma especie y rango, nacidos en total promiscuidad, para disfrutar de las mismas ventajas naturales y emplear las mismas facultades, deberían ser también iguales entre sí, sin subordinación ni sujeción alguna...[1].

1 J. Locke, *Secondo trattato*, par. 4, en Íd, *Due trattati sul governo*, cit., p. 229.

Si las palabras de la *Declaración universal* no son nuevas, el ámbito de validez de sus disposiciones lo es. En boca de Locke y de los iusnaturalistas, la afirmación de los derechos naturales era pura y simplemente una teoría filosófica sin más valor que el de una necesidad ideal, una aspiración que habría de realizarse cuando alguna institución la acogiera y transformara en un conjunto de normas jurídicas. En un segundo momento, afirmar la existencia de derechos naturales originarios que limitan el poder soberano entra a formar parte de las declaraciones de derechos que preceden a la construcción de los modernos Estados liberales; desde entonces, los derechos naturales dejan de ser una aspiración ideal para convertirse en auténticas pretensiones reconocidas *jurídicamente* y protegidas contra las posibles violaciones por parte de los ciudadanos o de los poderes públicos. Con la inclusión de algunos derechos fundamentales en la *Declaración universal* se cumple el *tercer momento* de esta evolución: los derechos naturales, reconocidos ya por la Asamblea General de las Naciones Unidas, es decir, por el más alto órgano representativo de la comunidad internacional, tienden a ser protegidos no sólo en el ámbito del Estado, sino también *contra el Estado mismo*, es decir, tienden a una protección que podríamos llamar de segundo grado y que debería entrar en funcionamiento siempre que el Estado desatendiese sus obligaciones constitucionales hacia los ciudadanos.

En otras palabras, mientras la afirmación de los derechos naturales era una teoría filosófica, ésta tenía valor universal pero ninguna eficacia práctica; cuando las constituciones modernas incorporaron los derechos, la protección de éstos se hizo eficaz, pero sólo dentro de las fronteras de aquel Estado que los reconocía. Después de la *Declaración universal*, la protección de los derechos naturales puede tener al mismo tiempo eficacia jurídica y valor universal. Y el individuo tiende a pasar de sujeto de una comunidad estatal a sujeto también de la comunidad internacional, potencialmente universal.

Quien lea distraída y superficialmente las palabras de la *Declaración universal*, citadas al principio, le parecerán no sólo conocidas sino incluso obvias. Pero ¿son realmente tan evidentes? Si consideramos la redacción desde el punto de vista literal, contienen una afirmación que, para empezar, no es cierta porque no todos los seres humanos nacen libres e iguales. No nacen libres, pese a la

[trad. cast. de F. Giménez García, *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, Espasa-Calpe, Madrid, p. 205].

opinión de Rousseau, sino más «encadenados» de lo que nunca estarán desde su nacimiento; tampoco son iguales, ni siquiera en dotes naturales, por no hablar de las condiciones sociales e históricas. Pero no debemos tomar la redacción al pie de la letra, sino interpretarla. Y una vez interpretada, se percibe que no es tan obvia. Que los seres humanos nazcan libres e iguales quiere decir en realidad que *deben* ser tratados como si fueran libres e iguales. La redacción no describe un hecho, trata de prescribir un deber. ¿Cómo puede convertirse esta descripción en una prescripción? Dándonos cuenta de que afirmar que los seres humanos nacen libres e iguales quiere decir en realidad que nacen libres e iguales por naturaleza, es decir, según su naturaleza ideal, elevada a criterio supremo para distinguir lo que se debe hacer de lo que no se debe hacer. En otras palabras, podríamos decir que la libertad y la igualdad de las que se habla en aquel artículo no son un hecho sino un derecho, y más concretamente el derecho que deriva de ser humano, antes aun que de una constitución positiva, de la constitución misma de la personalidad; una vez más, de la naturaleza ideal. Como se ve, también por este camino llegamos a la doctrina de los derechos naturales.

Hacia una teoría moderna de los derechos naturales

Cuando hablo de la doctrina de los *derechos naturales* me refiero a algo distinto de la doctrina del *derecho natural*. En estas expresiones el término derecho se toma bien en sentido subjetivo, como facultad o poder, bien en sentido objetivo, como norma de conducta. Si la doctrina del derecho natural es tan antigua como la filosofía occidental, la doctrina de los derechos naturales, fundamento de las famosas declaraciones, es moderna. La auténtica doctrina de los derechos naturales aparece por primera vez en los autores del siglo XVII, comenzando por Hobbes y su célebre distinción entre *lex*, entendida como fuente de obligaciones, y *ius*, entendido como libertad de toda obligación. Bien mirado, sin embargo, el paso de la doctrina tradicional del derecho natural a la doctrina moderna de los derechos naturales se produce dentro del sistema iusnaturalista, y es un paso muy rico en consecuencias.

Toda norma jurídica, como saben los juristas, es imperativo-atributiva, es decir, atribuye una obligación a un sujeto en el momento mismo en que atribuye un derecho a otro sujeto. Ahora bien, el iusnaturalismo clásico y medieval había hecho mayor hincapié en el aspecto imperativo de la ley natural que en el atributivo, en tanto

que la doctrina moderna de los derechos naturales pone el acento en el aspecto atributivo por encima del imperativo. La ley natural, según la concepción del iusnaturalismo tradicional, era una norma de conducta destinada especialmente a los soberanos, a quienes imponía la obligación de ejercer el poder respetando algunos principios morales fundamentales. Era dudoso que a este deber de los gobernantes correspondiera un derecho correlativo de los súbditos que les permitiera exigir su cumplimiento; los súbditos tenían ante todo el deber de obedecer incluso a los malos reyes, al menos según las doctrinas que representaban la opinión más común. El único que en última instancia gozaba de algún derecho hacia los gobernantes era Dios, ante el cual, no ante el pueblo, respondían aquéllos de sus actos. Lo que era como decir que la obligación de los gobernantes de cara a sus súbditos pertenecía a la categoría del *ius imperfectum*, es decir, de la obligación a la que no se corresponde una pretensión legítima de cumplimiento por la otra parte.

Sólo en un segundo momento, en la época de las grandes guerras de religión, con las doctrinas de los monarcómacos, se comenzó a sostener con insistencia que cuando el soberano viola la ley natural surge en sus súbditos (individual o colectivamente, según los casos) el derecho a oponerle resistencia. La afirmación del derecho de resistencia, que se resolvió en una teoría por la cual la desobediencia civil es legítima frente a la violación de la ley natural por parte del soberano, transformaba en perfecta la obligación imperfecta del rey, en el sentido de que, una vez admitido el derecho de resistencia, el soberano respondía de sus delitos contra el derecho natural no sólo ante Dios, sino también ante sus súbditos. De este modo, la ley natural, que en un primer momento tenía por destinatarios sólo a los soberanos, a quienes imponía obligaciones, se volvió desde entonces a los súbditos para atribuirles derechos.

El último paso hacia la teoría moderna de los derechos naturales se produjo cuando se planteó cuál era el fundamento jurídico de la obligación de respetar la ley natural por parte de los soberanos, y se respondió que los reyes tenían obligaciones por la sencilla razón de que los súbditos tenían derechos, más concretamente porque los súbditos tenían el derecho de resistencia frente a la ley injusta, ya que los soberanos podían servirse de ella para violar los derechos preexistentes de aquéllos. Por ejemplo, ¿tenía el rey la obligación de respetar la libertad de conciencia de sus ciudadanos? Tal obligación procedía del hecho de que la ley natural atribuía a los ciudadanos el derecho a la libertad de conciencia. En adelante, el derecho subjetivo natural del ciudadano no fue sólo la conse-

cuencia de una infracción del deber de un gobernante, como lo era aún en las distintas teorías de la resistencia, sino la condición misma de ese deber. El gobernante tenía aquel deber porque el ciudadano disfrutaba de aquel derecho.

Con otra perspectiva, esto mismo podría haberse dicho así: el iusnaturalismo ha desempeñado una función histórica permanente y fundamental, la de establecer límites al poder del Estado. Ahora bien, la teoría de los derechos naturales, que se consolida con el iusnaturalismo moderno, representa la confirmación de los límites del poder estatal, considerados no ya desde el punto de vista del poder exclusivo de los gobernantes, sino también desde el punto de vista de los derechos de los gobernados.

Una redefinición de los conceptos de libertad e igualdad

Respecto a las teorías iusnaturalistas y a las declaraciones de los derechos de los Estados constitucionales modernos, las palabras del artículo 1 de la *Declaración universal* son, como hemos visto, más o menos las mismas, pero su validez jurídica ha cambiado. Podríamos añadir que también se ha transformado su significado conceptual. «Libertad» e «igualdad» no significan hoy lo mismo que en las páginas de Locke o en las declaraciones del siglo XVIII; su contenido se ha ampliado y se ha hecho cada vez más rico y más denso; su significado se ha vuelto más vinculante. Comencemos por el examen del significado de libertad.

El significado tradicional de libertad —por el que se hablaba de una libertad religiosa, de pensamiento, de reunión o de asociación, en el sentido general y específico de una libertad personal— se refería a la facultad de hacer o dejar de hacer determinadas cosas no impedidas por normas vinculantes; era la libertad entendida como no-impedimento, o *libertad negativa*. La esfera de la libertad coincidía con la de los comportamientos no regulados y, por tanto, lícitos o indiferentes. Montesquieu expresó adecuadamente el concepto al afirmar que la libertad consiste en hacer todo aquello que permiten las leyes. Pero la teoría de este concepto de libertad había nacido ya con Hobbes, quien desde la perspectiva teórica había aclarado que entendemos por libertad la situación en la que un sujeto actúa según su naturaleza sin que se lo impidan fuerzas exteriores, y desde la perspectiva filosófico-jurídica había distinguido, como ya se ha dicho, el *ius*, entendido como la esfera de los comportamientos lícitos, de la *lex*, concebida como esfera de los comportamientos debidos.

La primera extensión del concepto de libertad llegó con el paso de la teoría de la libertad como no-impedimento a la teoría de la libertad como *autonomía*, cuando se comenzó a entender por «libertad» no sólo la ausencia de impedimentos procedentes de normas exteriores, sino el dotarse de leyes, y, por eso mismo, no la ausencia de leyes, como entendía Hobbes, sino la obediencia a las establecidas por nosotros mismos. Con el concepto de autonomía, la libertad no consiste ya en la falta de leyes, sino en la presencia de éstas cuando son íntimamente queridas e íntimamente proclamadas. Cuando Rousseau dice en *El contrato social* que la libertad es «la obediencia a la ley que nos hemos prescrito»[2], da la definición más perfecta de este nuevo concepto de libertad, que bien puede definirse roussoniana. De ese concepto de libertad como autonomía nació la teoría de la libertad política como desarrollo de las libertades civiles, o de la forma democrática de gobierno como desarrollo e integración de la forma pura y originariamente liberal.

La segunda mutación del concepto de libertad llegó al pasar de una concepción negativa a otra positiva, es decir, cuando la libertad auténtica y digna de ser garantizada no sólo se entendió en términos de *facultad negativa*, sino también en términos de *poder positivo*, es decir, de capacidad jurídica y material de concretar las posibilidades abstractas garantizadas por las constituciones liberales. Así como la libertad política había distinguido la teoría democrática de la liberal, la libertad positiva, en tanto que poder efectivo, caracterizó en el siglo pasado las distintas teorías sociales, de modo particular las socialistas, frente al concepto puramente formal de democracia.

Partiendo de este desarrollo de la teoría política de la libertad, cuando hoy se dice que el ser humano es libre en el sentido de que ha de ser libre o ha de ser protegido y favorecido en la expansión de su libertad, se entienden al menos estas tres cosas:

1) Todo ser humano debe tener una esfera de actividad personal protegida contra las injerencias de los poderes exteriores, en particular del poder estatal. Ejemplo típico es la esfera de la vida religiosa que se asigna a la jurisdicción de la conciencia individual.

2) Todo ser humano debe participar directa o indirectamente en la formación de las normas que deberán regular más tarde su conducta en aquella esfera que no está reservada al dominio exclusivo de su jurisdicción individual.

3) Todo ser humano debe disfrutar del poder efectivo de tradu

2. J. J. Rousseau, *El contrato social*, cit., I, 8, p. 47.

car a comportamientos concretos los componentes abstractos previstos por las normas constitucionales que atribuyen este o aquel derecho, y, por tanto, debe poseer en propiedad o como parte de una propiedad colectiva los bienes suficientes para gozar de una vida digna.

En definitiva, la imagen del hombre libre se presenta como la del hombre que no debe todo al Estado porque considera siempre que la organización estatal es un instrumento, no un fin; participa directa o indirectamente en la vida del Estado, es decir, en la formación de la llamada voluntad general; tiene suficiente capacidad económica para satisfacer algunas necesidades fundamentales de la vida material y espiritual, sin las cuales la primera libertad sería vacía, y la segunda, estéril.

Ahora bien, estos tres conceptos de libertad se encuentran en los artículos de la *Declaración universal*: la libertad negativa, en todos los artículos que se refieren a los derechos personales y a los tradicionales derechos de libertad (artículos VII-XX); la libertad política, en el artículo XXI, donde se dice en el párrafo 1: «Todos los individuos tienen derecho a participar en el gobierno de su país, ya directamente, ya a través de representantes libremente elegidos», y precisa en el párrafo 3: «La voluntad popular es el fundamento de la autoridad del gobierno; tal voluntad debe expresarse a través de elecciones limpias y periódicas, efectuadas por sufragio universal y mediante el voto secreto, o según un procedimiento equivalente de votación libre»; la libertad positiva, en los artículos XXII-XXVII, que se refieren a los derechos de seguridad social, en general a los llamados derechos económicos, sociales y culturales, de los que se dice que son «indispensables para su dignidad [la del individuo] y para el libre desarrollo de su personalidad».

También el concepto de igualdad es extremadamente amplio y puede enriquecerse con contenidos diversos. De igual modo que ha ocurrido con la historia del derecho a la libertad, también la historia del derecho a la igualdad se ha desarrollado con posteriores enriquecimientos. Decir que en las relaciones humanas debe aplicarse el principio de igualdad significa poco, a no ser que se especifiquen al menos dos aspectos: 1) ¿igualdad en qué?; 2) ¿igualdad entre quiénes?

El principio de igualdad, en el que se resuelve la idea de justicia formal en el sentido tradicional de la palabra (*suum cuique tribuere*), dice pura y simplemente que todos aquellos que pertenecen a la misma categoría deben ser tratados del mismo modo. Pero ¿con qué criterio establecer las categorías? ¿Cuántas deben ser, y cuál su

magnitud? Se entiende que la respuesta a estas preguntas no se encuentra en el principio de igualdad, sino en los llamados criterios o principios de justicia, tales como «a cada uno según su mérito», «a cada uno según su necesidad», «a cada uno según su rango», etc. Se adecua al principio de igualdad tanto la máxima «a cada uno lo mismo», si del criterio adoptado resulta que todos los seres humanos son iguales, como la máxima «a cada uno una cosa distinta», si del criterio adoptado resulta que todos los seres humanos son distintos. También el privilegio puede considerarse en última instancia una aplicación del principio de igualdad, siempre que se consiga demostrar que el individuo presenta ciertas características singulares respecto a la disciplina en cuestión que le permiten constituir una categoría en sí mismo.

Respecto a la primera pregunta «¿igualdad en qué?», la *Declaración universal* responde que los seres humanos son iguales «en dignidad y derechos». La expresión sería extremadamente genérica si no hubiera de entenderse en el sentido de que los «derechos» mencionados son precisamente los derechos fundamentales enunciados a continuación. Prácticamente esto significa que los derechos enunciados en la *Declaración* deben constituir una especie de mínimo común denominador de las legislaciones de todos los países. Es como decir primero que los seres humanos son libres (en los distintos significados de libertad que acabamos de ver) y afirmar después que son *iguales en el disfrute de esta libertad*.

Como puede verse, los principios de libertad e igualdad se vinculan estrechamente entre sí. Tan estrechamente que igual que se distinguen varios conceptos y planos de libertad se suelen distinguir también varios conceptos o planos de igualdad, en gran parte correspondientes a los primeros. Al momento de la libertad personal o negativa corresponde el de la igualdad jurídica, que consiste en que todos los ciudadanos tienen capacidad jurídica, son jurídicamente sujetos reconocidos por el ordenamiento, lo que comporta una abstracta, y sólo abstracta, capacidad de querer y de actuar, dentro de los límites de las leyes, según el interés propio. Al momento de la libertad política corresponde el de la igualdad política, característica del Estado democrático fundado en el principio de soberanía popular no ficticia y, por tanto, en la institución del sufragio universal. La historia de las doctrinas políticas prueba que ambos momentos son muy distintos, pues demuestra de modo muy significativo, por ejemplo, en Kant, que la afirmación de la igualdad jurídica puede ir unida a la resuelta negación de la igualdad política. Finalmente, al momento de la libertad positiva o libertad como

poder, corresponde el momento de *la igualdad social*, llamada también igualdad de oportunidades; exigir la igualdad de oportunidades significa precisamente requerir que se atribuya a todos los ciudadanos no sólo la libertad negativa o política, sino también la positiva que se concreta en el reconocimiento de los derechos sociales.

El largo camino de la justicia humana

En cuanto a la segunda pregunta, «¿igualdad entre quiénes?», la *Declaración* responde que respecto a los derechos fundamentales todos los seres humanos son iguales, es decir, responde afirmando la igualdad *entre todos*, y no sólo entre los pertenecientes a esta o aquella categoría. Quiere esto decir que respecto a los derechos fundamentales enumerados en la declaración todos los seres humanos deben considerarse pertenecientes a la misma categoría. No es posible resumir aquí, siquiera de lejos, cómo se ha llegado al reconocimiento de que los seres humanos, todos los seres humanos, pertenecen a la misma categoría respecto a derechos fundamentales cada vez más amplios. No obstante, en general se puede decir que este punto de llegada es la conclusión de un proceso histórico de sucesivas equiparaciones de la diversidad, o de sucesivas eliminaciones de la discriminación entre los individuos, que ha hecho desaparecer paulatinamente las categorías parciales discriminadoras, integrándolas en una categoría unificadora general. El proceso de la justicia es unas veces de diversificación de lo diverso y otras de unificación de lo idéntico. La igualdad entre todos los seres humanos respecto a los derechos fundamentales es el resultado de un proceso de eliminación gradual de las discriminaciones, y, por tanto, de unificación de aquello que se reconocía como idéntico: una naturaleza común del hombre por encima de las diferencias de sexo, raza, religión, etc.

Cualesquiera que sean las discriminaciones superadas y eliminadas, el artículo 2.1 de la *Declaración* muestra claramente que se puede considerar un complemento del artículo 1: «A todo individuo corresponden todos los derechos y todas las libertades enunciadas en la presente Declaración, sin distinción alguna por razones de raza, color, sexo, lengua, religión, opinión política o de cualquier otra clase, origen nacional o social, riqueza, nacimiento o cualquier otra condición». La inspiración de este artículo, como puede verse, es idéntica a la que dicta el artículo 3 de la Constitución italiana: «Todos los ciudadanos poseen la misma dignidad

social y son iguales ante la ley, sin distinción de sexo, raza, lengua, religión, opinión política y condición personal o social».

Artículos análogos se encuentran en las Constituciones de la posguerra, tanto en las democracias liberales (por ejemplo, el artículo 3 de la Constitución de la República Federal Alemana de 1949) como en las democracias populares (por ejemplo, el artículo 21 de la Constitución yugoslava de 1946). Pero la *Declaración universal*, por tratarse de una enunciación de principios que deben valer para toda la comunidad internacional, pone en guardia al punto 2 del mismo artículo 2 contra otro género de discriminación, la que deriva «del estatuto político, jurídico o internacional del país o del territorio al que pertenece la persona», dando a entender que entre las discriminaciones tradicionales que deben considerarse definitivamente superadas está también la que deriva de la pertenencia a un Estado plenamente soberano o a un Estado de soberanía limitada.

Sobre el principio de igualdad, entendido como eliminación de las discriminaciones, se pueden efectuar aún ciertas consideraciones. Ante todo, las diferencias históricas relevantes que han dado lugar a discriminaciones pueden dividirse en: *a*) naturales, como la raza (y el color) y el sexo; *b*) histórico-sociales, como la religión, la opinión política, la nación (y la lengua) y la clase social; *c*) jurídicas, como la condición política o civil que deriva de la pertenencia a este o aquel tipo de Estado. Tales discriminaciones pueden ser consideradas originariamente como manifestaciones del principio de justicia fundado en el rango, es decir, en la máxima de justicia que dice: «A cada uno según su rango». A la discriminación se llega mediante un procedimiento mental que, muy simplificado, puede resumirse de este modo:

1) Se constata que existen diferencias de hecho entre los individuos pertenecientes al grupo *A* y los individuos pertenecientes al grupo *B*.

2) Se considera que estas diferencias de hecho son reveladoras de diferencias de valor, de donde se deduce que el grupo *A* es superior al grupo *B*.

3) Se atribuye al grupo superior, en razón de su superioridad —de ahí la aplicación del principio de rango— el poder de oprimir al grupo *B*.

El que existan diferencias de raza entre los distintos grupos humanos es un mero juicio de hecho que no implica de momento ninguna discriminación; que tales diferencias se consideren reveladoras de la superioridad de una raza respecto a otra es ya un juicio de valor del que, por otro lado, no deriva necesariamente la discri-

minación (se podría sostener, por ejemplo, que la raza considerada superior tenga el deber de ayudar, proteger y educar a la raza considerada inferior); la discriminación racial (el racismo) surge sólo en el tercer momento, es decir, cuando se sostiene que la raza superior tiene derecho, precisamente por su superioridad, a oprimir o incluso a exterminar a la raza inferior.

Ahora bien, una rápida ojeada a las discriminaciones que el artículo 2 pretende considerar superadas de una vez para siempre, despliega ante nuestros ojos el recorrido histórico de la humanidad, entendido como proceso continuo y constante (naturalmente, con altibajos) hacia la superación de distinciones ancestrales entre individuos o entre pueblos, como si el motor que mueve los avatares históricos (la Providencia de la historia en palabras de Vico) fuera la lucha de los oprimidos contra los opresores, y la meta última de la historia, el logro de la igualdad, una sociedad de iguales en la que no existan ni superiores ni inferiores. El artículo citado nos previene contra el racismo, la desigualdad de los sexos, la intolerancia religiosa y el fanatismo político; contra la opresión nacional y colonial y el dominio de una clase sobre otra. Pero en esta prevención hay también una constatación trágica: la historia humana es en gran parte una historia de dominadores y dominados, de explotadores y explotados, de amos y esclavos. ¿Hasta cuándo? Si consideramos la historia de los últimos siglos, teatro de las guerras de religión por la conquista de la tolerancia para todas las creencias; de las guerras nacionales por la eliminación del dominio de una nación sobre otra y por el reconocimiento de las minorías; de la revolución liberal por la consolidación de la libertad de pensamiento y de acción política; de la lucha de clases por la emancipación del cuarto Estado; de la lenta revolución pacífica (¡la única de la historia!) hacia la igualdad de los sexos, y de las guerras contra el colonialismo, no se puede no extraer algunos indicios sobre la dirección de la historia. Pero, ¡cuán largo es aún el camino!

Frente a esta duda, debemos plantearnos, por honradez y prudencia, una pregunta: ¿son las discriminaciones indicadas en el artículo 2 todas las posibles entre los seres humanos? Evidentemente, no. Las discriminaciones relacionadas en el artículo 2 son todas o casi todas las discriminaciones *históricamente relevantes* que la conciencia moral de la humanidad juzga hoy irrelevantes para atribuir a este o aquel individuo algunos derechos fundamentales. Pero se pueden establecer dos casos: el de las discriminaciones hasta ahora no previstas que puedan surgir en el futuro, y el de las discriminaciones históricas que la conciencia moral considera aún impor-

tantes para distinguir entre los individuos y los grupos. En cuanto al primer caso, se observa que entre las discreciones relevantes no existe hasta ahora ninguna basada en el carácter psíquico de los individuos concretos, piénsese, por establecer una hipótesis divertida (aunque nunca se sabe), en la posibilidad de que un buen día un científico extravagante sostuviera la superioridad de los extrovertidos sobre los introvertidos, y que un político demente dedujera de ello que *por tanto* es justo que los extrovertidos opriman a los introvertidos, y tendremos una nueva desigualdad que deberá recoger un futuro artículo de una futura declaración. Para el segundo caso, piénsese en la distinción admitida en todos los ordenamientos civiles entre los niños y los adultos, evidentemente esta distinción, al menos en lo tocante a ciertos derechos fundamentales como pueden ser los políticos, es hasta ahora relevante, y no se ve cuándo y cómo pueda ser superada. A ella se refiere expresamente la *Declaración* calificando a los seres humanos en el artículo 1, ya citado, como «dotados de razón y conciencia». ¿Basta con ser personas para estar dotados de razón y conciencia? Todos los ordenamientos civiles reconocen que existen individuos pertenecientes al género humano, que, como los niños, todavía no están, o, como los dementes, no lo están ya, dotados de razón y conciencia, ante los cuales valen, y se considera justo que así sea, ciertas desigualdades.

Tener en cuenta estas limitaciones no significa que la *Declaración universal* represente la máxima sabiduría alcanzada hasta ahora por el hombre sobre la unidad esencial del género humano desde el punto de vista jurídico-político. Y digo «punto de vista jurídico-político» porque la unidad del género humano es uno de los principios fundamentales del mensaje cristiano y uno de los ejes de la concepción socialista del hombre y de la historia. Importa que esta idea sea aceptada y proclamada por la mayor asamblea política que ha conocido la historia humana, ante la cual el propio Imperio romano, el sacro Imperio o la Sociedad de Naciones no son más que los momentos parciales y unilaterales de un proceso fatal e irreversible; por una asamblea internacional tan universal por primera vez, que tiende a asumir (mediante un proceso cuyo fin aún ignoramos) la capacidad de hacer que esa unidad sea jurídicamente operativa.

El artículo 1 de la *Declaración universal* me ha proporcionado la ocasión de hacer algunas consideraciones generales sobre los conceptos de libertad e igualdad. Pero surge espontáneamente la pregunta ¿no suelen considerarse la libertad y la igualdad valores antinómicos, en el sentido de que la protección de la una choca con

la protección de la otra, y cuanto más se extiende la libertad tanto más crecen las desigualdades; cuanto más se tiende a la nivelación tanto más se limita la libertad? ¿Cabe exigir al mismo tiempo la garantía y la extensión de ambos derechos?

Tendríamos que retomar aquí momentáneamente los distintos significados que se pueden atribuir a la «libertad» y a la «igualdad», y darnos cuenta de que el contraste existe y no existe, según los significados que aquéllas adoptan. No se enfrentan, es más son perfectamente compatibles, la libertad política y la igualdad política. Son la una integración de la otra, la libertad positiva y la igualdad de oportunidades. Ningún conflicto existe, pues, en la *Declaración* allí donde la frase «todos los seres humanos nacen libres e iguales» equivale a «todos los seres humanos nacen igualmente libres» o «todos los seres humanos nacen iguales en libertad», en el doble sentido de la expresión: «Los seres humanos tienen el mismo derecho a la libertad» y «Los seres humanos tienen derecho a una libertad igual».

Como puede observarse, son las dos máximas que inspiran la concepción democrática del Estado. El hecho de la que Asamblea General de las Naciones Unidas haya convertido esta concepción, como se lee en el preámbulo, «en el ideal común que deberán alcanzar todos los pueblos y naciones» constituye un hito histórico cuya importancia estamos obligados a reconocer, cada uno en su propia esfera del pensamiento o de la acción. Pero no está en nuestras manos prever si el logro de estos ideales está cerca o lejos. Lo único que podemos hacer es aportar nuestro grano de arena, por pequeño que sea, a la construcción de ese gran edificio.

[Traducción de Pepa Linares]

III. LOS DERECHOS, LA PAZ Y LA JUSTICIA SOCIAL

Los derechos humanos y la paz [1982]

Si alguien me preguntara cuáles son, en mi opinión, los problemas fundamentales de nuestra época, no dudaría en responder: los derechos humanos y el derecho a la paz. Son fundamentales en el sentido de que nuestra propia supervivencia depende de la solución

del problema de la paz, y el auténtico progreso civil, de la solución del problema de los derechos humanos.

Examino los dos problemas al mismo tiempo porque se encuentran estrechamente vinculados. El uno carece de sentido sin el otro. Conviene tenerlo presente, aunque a menudo se olvide. Antes de aducir los argumentos con los que creo poder demostrar que ambos problemas son interdependientes, citaré tres documentos de autoridad indudable.

La Carta de las Naciones Unidas comienza declarando la necesidad de «salvar a las futuras generaciones del flagelo de la guerra que ha traído infinitas aflicciones a la humanidad, por dos veces en el curso de esta generación» y reafirma inmediatamente después «su fe en los derechos humanos fundamentales, en la dignidad y el valor de la persona humana, en la igualdad de los derechos del hombre y la mujer y de las naciones, grandes o pequeñas». La *Declaración universal de los derechos humanos* (1948) comienza considerando que el «reconocimiento de la dignidad inherente a todos los miembros de la familia humana y de sus derechos, iguales e inalienables, constituye el fundamento de la libertad, la justicia y la *paz* en el mundo». Llega a afirmar que los derechos humanos deben estar protegidos por normas jurídicas «si se quiere evitar que el hombre se vea obligado a recurrir en última instancia a la rebelión contra la opresión y la tiranía», como queriendo decir que la falta de protección de los derechos humanos es motivo suficiente para que aparezca el derecho a la resistencia y a la desobediencia civil. Finalmente, la Conferencia sobre Seguridad y Cooperación en Europa, conocida como Conferencia de Helsinki por la ciudad en la que tuvo lugar y se clausuró el 1 de agosto de 1975, tras haber establecido en el preámbulo que el objetivo de las naciones signatarias (treinta y tres Estados europeos más Estados Unidos y Canadá) es «contribuir a la mejora de sus relaciones recíprocas y asegurar las condiciones necesarias para que sus pueblos puedan disfrutar de una *paz auténtica y duradera*, libres de amenazas o atentados contra su seguridad», dedica uno de sus «principios-guía» (el séptimo) al problema de la protección de los derechos humanos, afirmando: «Los Estados participantes respetan los derechos humanos y las libertades fundamentales, entre ellas las de pensamiento, conciencia, religión o credo, para todos, sin distinción de raza, sexo, lengua o religión», y añade inmediatamente: «Los Estados promoverán e impulsarán el ejercicio efectivo de las libertades y los derechos civiles, políticos, económicos, sociales, culturales y otros, que derivan de la dignidad

inherente a la persona humana, y son esenciales para su desarrollo libre y pleno».

De estos tres documentos internacionales, el primero vincula cronológicamente el fin de la Segunda Guerra Mundial con la nueva fase del desarrollo de la comunidad internacional, que debería iniciarse con el refuerzo de la protección de los derechos humanos, dando a entender prácticamente que la causa, o al menos una de las causas del «flagelo» de las dos guerras mundiales fue el desprecio de los derechos humanos. El segundo afirma que el reconocimiento de esos derechos es una de las condiciones indispensables para instaurar y mantener la paz. El tercero considera el respeto mutuo de los derechos humanos uno de los principios que debe guiar a los Estados en su política de distensión y de paz.

A favor del estrecho vínculo entre la paz y la protección de los derechos humanos cabe aducir algunas argumentaciones.

La primera se refiere al *derecho a la vida*, considerado uno de los derechos fundamentales; así, el artículo 3 de la citada *Declaración universal* afirma: «Todos los individuos tienen derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona». Durante la guerra o cualquier otra forma de hostilidad, el derecho a la vida no sólo es imposible de asegurar, sino que los Estados beligerantes exigen a sus ciudadanos sacrificarlo. Para reforzar este argumento siempre cabe referirse a la hipótesis hobbesiana del estado de naturaleza como aquel en que los individuos que no están protegidos por ninguna ley se encuentran en sus relaciones recíprocas inmersos en un permanente estado de guerra; la guerra de todos contra todos. Para garantizar el derecho a la vida, los individuos crean de común acuerdo un poder común que desempeña la función primaria de garantizar la paz interna, porque sólo ésta permite a los hombres evitar la amenaza del derecho fundamental a la vida. Pero esta seguridad se pierde cuando el Estado, elevado a poder común, entra en conflicto con otros Estados.

Es evidente que el derecho a la vida no se reconoce en caso de guerra. Por desgracia, el estado de guerra no desconoce sólo el derecho a la vida, sino que suspende la protección de otros derechos humanos fundamentales, tales como los *derechos de libertad* (mi segunda argumentación). Quiero decir que el estado de guerra puede ser una justificación válida para que un gobierno se comporte de modo autocrático, incluso cuando no lo es. Vale entonces el antiguo dicho: *inter arma silent leges*. Pero también vale siempre el principio según el cual la necesidad no conoce ley, y la guerra crea un estado de necesidad que, como cualquier otro de la misma natu-

raleza, es ley por sí mismo y está por encima de las leyes (natural y positiva). Si se quiere una prueba palmaria considérese el artículo 15 de la Convención europea de los derechos humanos (1950). Este artículo sigue a la enumeración de los principales derechos humanos que deben protegerse en el ámbito de los Estados signatarios de la convención; pues bien, sostiene textualmente: «En caso de guerra o de cualquier otro peligro público que amenace la vida de la nación, cualquier parte contrayente puede derogar las obligaciones previstas en la presente convención, etc.». Como puede verse, la guerra es la guerra, y no respeta la vida. ¿Cómo va a respetar entonces los restantes derechos fundamentales?

Pero ni siquiera es necesario el estado de guerra efectivo, basta con el estado de guerra potencial, la guerra fría, como se dice hoy, para que predomine en ciertos casos la *razón de Estado* sobre la *razón humana* que pretende garantizar los derechos humanos. A quien observe la historia con mirada desencantada no se le escapará que las relaciones entre gobernantes y gobernados están regidas por el predominio de la política exterior sobre la interior. Incluso los países democráticos —y ésta es mi tercera argumentación— no dudan en imponer regímenes despóticos, que atentan contra los derechos humanos, a sus aliados más débiles, cuando éstos amenazan con escapar a su órbita de influencia. Considérese lo que ocurre en muchos países de América del Sur (el caso paradigmático de Chile), donde Estados Unidos, campeón de la democracia, más aún, del mundo libre, favorece, impone o mantiene regímenes dictatoriales. La primacía de la política exterior significa que es necesario hacer frente antes que nada a la posibilidad de guerra que amenaza siempre a los Estados, poniendo en peligro su propia supervivencia. En otras palabras: *primum vivere*. Obsérvese la siguiente secuencia: el derecho a la supervivencia del Estado grande ha de predominar sobre el derecho a la libertad del Estado pequeño, cuya supervivencia depende del anterior.

Cuarto argumento, que puede formularse en los siguientes términos: la protección internacional de los derechos humanos se hace difícil, cuando no imposible, en razón de la propia condición que hace posible la guerra. Tal condición es la *soberanía* prácticamente ilimitada de los Estados soberanos (hoy no todos los Estados formalmente soberanos lo son efectivamente). Introduzco el tema de la protección internacional de los derechos humanos porque sólo podrán garantizarse cuando se hayan creado los instrumentos adecuados para ello no ya dentro del Estado, sino también contra el Estado al que pertenece el individuo, es decir, sólo cuando se reconozca a cada individuo el derecho a recurrir a instancias superiores

a las del Estado, precisamente a organismos internacionales dotados del poder suficiente para hacer respetar sus decisiones. Aunque el problema está planteado estamos muy lejos de haberlo resuelto. Y estamos aún muy lejos de esta situación porque los Estados, a pesar de sus declaraciones en sentido contrario, no reconocen un poder deliberante, ni mucho menos ejecutivo, por encima del suyo. No lo reconocen sobre todo los más autocráticos, precisamente aquellos en los que se necesita una mayor protección de los derechos humanos contra el Estado. Cuanto más pisotea el Estado los derechos humanos menos reconoce la autoridad internacional que debería imponer el respeto de esos derechos. La prueba está en que la concepción más avanzada para proteger al individuo incluso contra el propio Estado es la europea, ya citada, que ha sido estipulada por Estados democráticos, es decir, por Estados en los que la protección de los derechos humanos se encuentra mejor asegurada —pese a ciertas limitaciones que no debemos esconder— que en la mayor parte de los Estados actuales.

Finalmente, llegamos al último argumento. He hablado del derecho a la vida y a la libertad, y de su incompatibilidad con el estado de guerra. Ahora bien, convendría añadir que en el actual estado de conciencia ética de la humanidad se tiende a reconocer al individuo no sólo el derecho a la vida (que es elemental y, por decirlo así, primordial en el hombre), sino también *el derecho a tener el mínimo indispensable para vivir*. El derecho a la vida implica pura y simplemente un comportamiento negativo por parte del Estado: no matar. El derecho a vivir implica por parte del Estado un comportamiento positivo, es decir, de política económica inspirada en principios de justicia distributiva. En pocas palabras, lo que hoy se reconoce al individuo no es sólo el derecho a no morir por cualquier razón (de ahí, por ejemplo, la condena de la pena de muerte), sino el derecho a no morir de hambre. Basta con enunciar los términos del problema para que se nos venga a la mente el tremendo asunto de las relaciones Norte-Sur, de los países ricos y los países pobres, de los que consumen cosas superfluas y los que carecen de lo necesario, como uno de los grandes problemas de nuestra época. Se trata, así, de trasladar la «cuestión social» que surgió dentro de cada uno de los Estados, vinculada a las relaciones de clase, a las relaciones entre Estados, es decir, de hacer de la cuestión social una cuestión de dimensiones planetarias. No obstante, una persona sensata comprende que el problema Norte-Sur no podrá resolverse jamás si no se resuelve el problema de las relaciones Este-Oeste, de la carrera armamentista entre los grandes imperios, destinada, si continúa a este ritmo enloquecido y frené-

tico, a consumir los recursos necesarios para salvar al Tercer o Cuarto Mundo de la pobreza y la muerte por inanición. Baste con citar esta conocidísima frase de hace algunos años (hoy la situación es aún peor) «*La suma necesaria para dar a cada habitante del mundo agua, alimentación, educación, medicina y vivienda se ha estimado en diecisiete mil millones de dólares. Sin duda es enorme. Pero no más de lo que el mundo gasta en armas cada quince días*». De nuevo, puesto que las armas sólo sirven para la guerra o para mantener un estado bélico potencial, debemos concluir que la guerra es el obstáculo principal para la solución de lo que antes he llamado el problema definitivo que deberá afrontar la humanidad en un futuro próximo.

[Traducción de Pepa Linares]

Sobre los derechos sociales [1996]

En los últimos tiempos, el tema de los derechos sociales ha sido descuidado tanto por la derecha, que, como es natural, exalta sobre todo los derechos de libertad y, de manera especial, las libertades económicas, como por buena parte de la izquierda que, tras la caída de los Estados comunistas que exaltaban los derechos sociales en detrimento de los de libertad, parece secundar a la derecha en la misma dirección.

En contraposición a los derechos individuales, se entiende por «derechos sociales» el conjunto de pretensiones o exigencias de las que se derivan expectativas legítimas que los ciudadanos tienen, no ya como individuos aislados, independientes unos de los otros, sino como individuos sociales que viven, y no pueden dejar de vivir, en sociedad con otros individuos.

El fundamento de la forma de gobierno democrática, contrapuesta a las distintas formas de gobiernos autocráticos que han dominado gran parte de la historia del mundo, es el reconocimiento de la «persona». Ahora bien, del hombre puede decirse que es al mismo tiempo una «persona moral», considerado en sí mismo, y una «persona social» (recuérdese al celebérrimo «animal político» de Aristóteles) en cuanto vive, desde que nace hasta que muere, en distintos círculos que van desde la familia a la nación y desde la nación a la sociedad universal. Allí, su personalidad se desarrolla, se enriquece y adquiere diversos puntos de vista de acuerdo a los distintos círculos en los que llega a vivir.

A la persona moral se refieren de modo específico los derechos de libertad; a la persona social los derechos sociales, recientemente

denominados por Gustavo Zagrebelsky «derechos de justicia»[1]. No es necesario añadir que entre unos y otros se encuentran los derechos políticos, es decir, los derechos que fundamentan la participación directa o indirecta de los individuos y grupos en la toma de decisiones colectivas que caracteriza a la democracia. De modo sintético, se puede decir que la democracia tiene como fundamento el reconocimiento de derechos de libertad y que admite como natural complemento el reconocimiento de derechos sociales o de justicia. En razón de este doble tipo de reconocimiento, y de la respectiva garantía y protección de derechos individuales y sociales, las democracias contemporáneas, rehabilitadas tras la catástrofe de la posguerra, han sido llamadas al mismo tiempo liberales y sociales. Dados por presupuestos los principios de libertad, y en la medida en que el Estado democrático ha avanzado desde el reconocimiento de derechos de libertad para finalizar con el reconocimiento de derechos sociales, se ha hablado del paso de la democracia liberal a la democracia social.

Una de las últimas Constituciones democráticas, la española de 1978, proclama en su artículo 1: «España se constituye en un Estado social y democrático de derecho, que propugna como valores superiores de su ordenamiento la libertad, la justicia, la igualdad y el pluralismo político».

Por otro lado, también el artículo 1 de nuestra Constitución alude, con su conocida aunque no tan feliz fórmula según la cual la República «se funda en el trabajo», al proceso de transformación del Estado liberal en Estado social, un Estado en el que la dignidad del hombre se funda no en lo que uno tiene (la propiedad) sino en lo que uno hace (precisamente, el trabajo). Tan es así que en el artículo 4 puede leerse: «La República reconoce a todos los ciudadanos el derecho al trabajo y promueve las condiciones que hagan efectivo dicho derecho».

El derecho al trabajo, en efecto, es uno de los derechos sociales por excelencia, el primero incluso de los reconocidos en la historia del Estado moderno. Como es sabido, tras los precedentes de las Constituciones francesas de 1791 y 1793, el primer gran debate en torno al derecho al trabajo tuvo lugar en la Asamblea Constituyente francesa que siguió a la Revolución de 1848 y que dio por resultado la aprobación del artículo 13 de dicha Constitución. La discusión

1 Cf. G. Zagrebelsky, *Il diritto mite. Legge, diritti, giustizia*, Einaudi, Torino, 1992 [trad. cast. de M. Gascón, *El derecho dúctil*, Trotta, Madrid, 1996, [4]2002] sobre todo el capítulo IV titulado «Diritti di libertà e diritti di giustizia».

tuvo como protagonistas a liberales históricos, como Thiers y Tocqueville, y a socialistas reformistas, como Louis Blanc. Se ha dicho que en estos debates pueden entreverse los primeros anuncios de la constitucionalización de la cuestión social, en el sentido de que la cuestión social, que nace con el surgimiento del movimiento obrero, se convierte a partir de ese momento en una cuestión constitucional, la cuestión, precisamente, del reconocimiento jurídico del primero de los derechos sociales. El tema de fondo se resuelve en una pregunta que reenvía aún más atrás en el tiempo (basta pensar en la innovación que Locke introduce en la tradición iusnaturalista): «¿El fundamento del derecho de poseer es la ocupación de un determinado territorio o el trabajo que lo transforma?»

Resultaría vano buscar en los textos legislativos o en las declaraciones oficiales una definición de «derechos sociales». Pero es muy significativo que el artículo 22 de la *Declaración universal de los derechos del hombre* (1948) declare, tras los artículos que prevén las libertades civiles y tras el artículo 21, que prevé los derechos políticos: «Toda persona, como miembro de la sociedad, tiene derecho a la seguridad social y a obtener, mediante el esfuerzo nacional y la cooperación internacional, teniendo en cuenta la organización y los recursos de cada Estado, la satisfacción de los derechos económicos, sociales y culturales, indispensables para su dignidad y para el libre desarrollo de su personalidad». Inmediatamente viene el artículo 23, que proclama el derecho al trabajo, al tiempo que el artículo 26 reconoce el derecho a la educación.

El citado artículo 22 merece algún comentario en razón de su ubicación central en un documento internacional que ha sido una guía para todas las constituciones que han venido luego y en las que los derechos sociales han sido reconocidos junto a otros derechos civiles y políticos. Allí se lee: «Toda persona, como miembro de la sociedad». Esta expresión muestra bien aquello en lo que estos nuevos derechos se distinguen de los tradicionales derechos de libertad: el hecho, como he dicho al comienzo, de que los derechos sociales se refieren al individuo en su dimensión de persona social. Debe agregarse que por «sociedad» se entiende aquí no sólo un conjunto de individuos (uno más uno más uno, según la concepción individualista de la sociedad) sino un conjunto en el que los distintos componentes son interdependientes, como ocurre en un organismo en el que la parte enferma pone en peligro el todo.

Para evitar el inconveniente de que la parte enferma dañe el todo, se reconoce a cada individuo esta nueva categoría de dere-

chos que se denominan económicos, sociales y culturales, cuyo objetivo consiste en contribuir a afirmar, además de su dignidad, el «libre desarrollo de su personalidad», como dice exactamente el citado artículo. Naturalmente, una afirmación de este género presupone la existencia de condiciones objetivas, materiales, originarias, que no permitan a todos un igual desarrollo. Un desarrollo para el cual no bastan las simples libertades civiles y ni siquiera las libertades políticas. No bastan porque, además de la «libertad de», es necesaria además la llamada «libertad para», es decir, la posibilidad de hacer lo que la pura y simple «libertad de» o libertad negativa permite hacer.

La «libertad para» atribuye al individuo no sólo la facultad sino también el poder de hacer. Si sólo existiesen las libertades negativas todos serían igualmente libres, pero no todos tendrían igual poder. Para equiparar a los individuos, reconocidos como personas sociales, también en poder, es necesario que se les reconozcan otros derechos como los derechos sociales, derechos capaces de colocarlos en condición de tener el poder de hacer aquello que es libre hacer.

El reconocimiento de estos derechos sociales, se sostiene, requiere la intervención directa del Estado, hasta tal punto que también se denominan «derechos de prestación», precisamente porque requieren, a diferencia de los derechos de libertad, que el Estado intervenga mediante prestaciones adecuadas. Por otro lado, es eso lo que se colige de la última parte del artículo 22, ya citado, de la *Declaración*, donde puede leerse que «el desarrollo de la personalidad» requiere del «esfuerzo nacional y la cooperación internacional». Si acaso con un límite, que se desprende de la siguiente precisión: «Teniendo en cuenta los recursos de cada Estado». Tal limitación diferencia a los derechos sociales de los derechos de libertad, ya que no pueden aplicarse de manera inmediata e inderogable. Por eso se podrían llamar también, siguiendo una terminología vieja, derechos imperfectos, pues su realización exige condiciones objetivas que no se encuentran en todos los países. Hace algunos años escribí:

> Se sabe que el tremendo problema que deben afrontar hoy los países en vía de desarrollo es el de encontrarse en condiciones económicas que no permiten, a pesar de los programas ideales, desarrollar la protección de la mayor parte de los derechos sociales. El derecho al trabajo nació con la revolución industrial y ha permanecido estrechamente ligado a su evolución. No basta con fundamentar o con proclamar un derecho así. Ni siquiera basta con

> protegerlo. El problema de su efectividad no es un problema filosófico ni moral. Y tampoco un problema jurídico. Es un problema cuya solución depende del desarrollo de la sociedad, y como tal, desafía las constituciones más progresistas y pone en crisis incluso el más perfecto mecanismo de garantía jurídica[2].

La era de los derechos sociales comenzó tras la Segunda Guerra Mundial, si bien los primeros reconocimientos se remiten a la Constitución de la primera República alemana, dictada en Weimar en 1919. El título cuarto de la misma está dedicado al derecho a la educación, y en él se prevé el deber del Estado de proveer educación. Otro título, el quinto, está dedicado a la «vida económica». Allí puede leerse, en el artículo 152, que «el trabajo se coloca bajo la protección del Estado». Varios artículos continúan con este tema. Entre ellos cabe destacar el 161, según el cual el Estado organiza un sistema de seguridad social «para la conservación de la salud y de la capacidad de trabajo, la protección de la maternidad» y así sucesivamente. Conviene observar, por lo demás, que este artículo se encuentra no tanto en el título de los derechos de los individuos como en el título general de la «política económica y social de la sociedad», a diferencia de lo que ocurre en las Constituciones contemporáneas, comenzando por la italiana, que en su artículo 4, ya citado, habla específicamente del «derecho al trabajo».

Querría también traer a colación la Constitución de la República española de 1931, que en su artículo 46 proclamaba: «El trabajo bajo sus distintas formas es una obligación social, y goza de la protección de la ley, asegurando a todos los trabajadores las condiciones necesarias para una existencia digna». De una afirmación así resulta claro que, dada la reciprocidad entre derecho y deber, si el trabajo representa para el Estado una obligación social, para el individuo supone un derecho frente al Estado.

Uno de los constitucionalistas más reputados de esa época, Mirkine Guetzévitch, tras haber observado que no se podía ignorar más la cuestión social y que no se podía distinguir al individuo político del individuo social, describió así la transformación en curso en su introducción a la difundida edición de *Las Constituciones de la nueva Europa* (1928):

> El Estado no puede limitarse simplemente a reconocer la independencia jurídica del individuo: debe crear un mínimo de condiciones necesarias para asegurar su independencia social. [...] las nuevas

2. Cf. N. Bobbio, *Presente e avvenire dei diritti dell'uomo* (1968), en Íd., *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990, ^{3}1997, pp. 42-43.

> declaraciones de derechos intentan englobar la totalidad de la vida social, la familia, la escuela, etc., el conjunto, por así decir, de las relaciones sociales [...] El valor de este intento no se ve para nada afectado por el hecho de que en ciertos Estados estos derechos sociales permanezcan como derechos sobre el papel.

Nótese cómo la expresión «derechos sociales» se ha vuelto ya familiar. Y aunque en el texto se insiste en el valor sobre todo educativo de este reconocimiento, también puede leerse:

> A pesar de ello, la tendencia a la extensión social de los derechos fundamentales de los ciudadanos merece la más seria atención, en la medida en que constituye la prueba de una nueva concepción jurídica y de un avance hacia la racionalización de la vida pública[3].

Del reconocimiento de derechos fundamentales civiles, políticos y sociales y de su inserción en documentos constitucionales resultan las llamadas constituciones «largas», contrapuestas cada vez con mayor frecuencia a las llamadas constituciones «breves» de la época liberal. Para hacerse una idea más precisa de esta diferencia, basta con confrontar nuestra Constitución vigente de 1948 con el Estatuto Albertino de 1848. Son largas las constituciones aprobadas tras la Segunda Guerra Mundial que incorporan derechos sociales. No sólo, por tanto, las constituciones de las democracias populares y, naturalmente, de la Unión Soviética, sino también las de los Estados democráticos.

No se puede negar en este punto la influencia que en la esfera de las democracias occidentales, resurgidas bajo la égida de los Estados Unidos, ha tenido la declaración de las cuatro libertades proclamadas por el presidente Roosevelt, el 6 de enero de 1941, antes de que los Estados Unidos entraran en guerra. Estas cuatro libertades son, como bien se sabe, la libertad de expresión, la libertad religiosa, la libertad del miedo y la libertad de la necesidad. En lo que respecta a esta última, puede leerse en el texto del discurso: «Para que el hombre se vea liberado de la necesidad es menester que el Estado intervenga para proteger el trabajo, para darlo a quien lo tenga, para proveer pensiones de vejez y ayudas por invalidez» además de «garantizar la posibilidad de obtener atención médica adecuada». Y en la conclusión, se agrega: «No se trata de viajar a una lejana edad de oro. Hablamos de una base necesaria

3. B. Mirkine-Guetzévitch, *Les constitutions de l'Europe nouvelle*, Librairie Delagrave, Paris, 1928, pp. 37-39.

para un tipo de mundo que nosotros, en nuestra época y en nuestra generación, podemos alcanzar».

Así, pues, la idea de la libertad de la necesidad como justificación de la inserción de los derechos sociales en las nuevas constituciones de posguerra tuvo una difusión tan amplia que terminó por considerarse irrenunciable para el desarrollo y la integración de los Estados liberales del siglo anterior. En efecto, la definición de «seguridad social» puede leerse en un diccionario corriente sobre instituciones y derechos humanos: «Seguridad» significa el conjunto de institutos jurídicos mediante los cuales el Estado realiza la libertad de la necesidad, garantizando a todos los miembros de la comunidad los medios para sobrevivir.

No se trata aquí de enumerar todas las constituciones y documentos internacionales que recogen derechos sociales. En más de una ocasión se ha apuntado que el reconocimiento de los derechos del hombre avanza no sólo hacia su universalización, sino también hacia su especificación: no ya sólo los derechos del hombre en general, del ciudadano en general, sino del niño, de las personas mayores, de las mujeres, del enfermo, del loco, del discapacitado y así sucesivamente. Creo que es posible, en rigor, hablar ya de un ideal universal de nuestro tiempo, de una exigencia reconocida por la ética social al final del segundo milenio y común tanto a la ética religiosa como a la ética laica, o, como se ha dicho en fórmula feliz, a la «religión civil» de los países democráticos. Se trata, por tanto, de un ideal a partir del cual no es posible retroceder. Sorprende que se hable tan poco de él en nuestro país, que desde hace un tiempo parece entregado a la adoración del libre mercado.

Sintéticamente, los derechos sociales fundamentales son tres: el derecho a la educación, al trabajo y a la salud. En nuestra Constitución se refieren al primero los artículos 33 y 34; al segundo, el artículo 4 en su parte preliminar, y los artículos 35 y siguientes del título III, dedicado a las «Relaciones económicas»; al tercero, el artículo 32, en el que se lee que la salud es, por un lado, «fundamental derecho del individuo», y por otro, «interés de la colectividad». Estas dos expresiones permiten comprender cómo lo que caracteriza a un derecho social, a diferencia de un derecho de libertad, es el hecho de que su reconocimiento y protección se realicen no sólo en el interés primario del individuo, sino también en el interés general de la sociedad de la cual el individuo forma parte. En efecto, interesa a la sociedad considerada como un todo tener ciudadanos instruidos antes que ignorantes, empleados antes que desocupados, con buena salud antes que enfermos.

Naturalmente, ésta no es la única diferencia. La diferencia fundamental, que se desprende ya de su definición como derechos de prestación, tiene que ver con el hecho de que los derechos de libertad obligan al Estado a un comportamiento simplemente negativo, esto es, a no impedir espacios personales de libertad, como practicar la religión en la que se cree, o no practicar ninguna, o expresar la propia opinión política. Los derechos sociales, en cambio, obligan al Estado, como representante de la colectividad en su conjunto, a intervenir positivamente en la creación de instituciones adecuadas para hacer posible el acceso a la vivienda, para ejercer un trabajo o para recibir asistencia sanitaria. Nuestra Constitución contiene en su artículo 3 una expresión característica y bien conocida para indicar esta acción positiva del Estado, «remover los obstáculos». Es fácil advertir la diferencia entre «no obstaculizar» y «remover los obstáculos».

Se puede también agregar que mientras los derechos individuales se inspiran en el valor primario de libertad, los sociales se inspiran en el valor primario de igualdad. Son derechos que tienden, si no a eliminar, a corregir desigualdades originadas en condiciones de partidas económicas y sociales, aunque también en parte de desigualdades naturales de inferioridad física (piénsese en las leyes a favor de los discapacitados, vigentes en todos los países democráticos).

El último problema al que querría referirme es el de la relación entre los derechos de libertad y los derechos sociales. Un problema demasiado vasto y controvertido como para resolverlo aquí. ¿son compatibles entre sí?, ¿o son incompatibles?, ¿en qué medida y hasta qué punto son compatibles?, ¿en qué medida y de qué manera es preciso sacrificar unos a otros?, ¿existe una prioridad de unos sobre otros?

Mi respuesta, una respuesta personal, se inspira en el ideal de superación de la antítesis entre el liberalismo que privilegia los derechos de libertad y el socialismo que antepone los derechos sociales. Hago esta afirmación porque creo que el reconocimiento de algunos derechos sociales fundamentales es el presupuesto o la precondición de un efectivo ejercicio de los derechos de libertad. Una persona instruida es más libre que una inculta; una persona que tiene un empleo es más libre que una desocupada; una persona sana es más libre que una enferma.

En un espléndido ensayo titulado *El futuro de los derechos de libertad,* publicado en 1946 pero escrito en los años de la guerra de Liberación, Piero Calamandrei escribía que también los derechos

sociales son derechos de libertad, porque «constituyen la premisa indispensable para asegurar a todos los ciudadanos el goce efectivo de las libertades políticas»[4].

He comenzado diciendo que de los derechos sociales se habla muy poco y cada vez menos. Me precio de haber traído a colación algunos buenos argumentos para demostrar la oportunidad de romper ese silencio.

[Traducción de Antonio de Cabo y Gerardo Pisarello]

4. P. Calamandrei, *L'avvenire dei diritti di libertà*, introducción a la segunda edición de F. Ruffini, *Diritti di libertà*, La Nuova Italia, Firenze, 1946, reed. 1975, p. XXXVIII.

Capítulo X

PAZ Y GUERRA

I. LA PAZ: EL CONCEPTO, EL PROBLEMA, EL IDEAL

El problema de la definición

El concepto de paz está tan vinculado al de guerra que los dos términos, «paz» y «guerra», constituyen un típico ejemplo de antítesis, como ocurre con los análogos «orden-desorden», «concordia-discordia», o «asonancia-disonancia». Dos términos antitéticos pueden estar en relación de contradicción, por la que uno excluye al otro y ambos excluyen a un tercero, o de contrariedad, por la que uno excluye a otro pero ambos no excluyen a un tercero intermedio. Mientras los términos de las tres parejas análogas son contradictorios, y de ello es una prueba la misma forma lingüística, no autónoma, del segundo término, los dos conceptos de la antítesis paz-guerra pueden ser, de acuerdo con los diversos contextos en los que se encuentren, a veces contradictorios, cuando por paz se entiende la situación de ausencia de guerra y por guerra la condición carente de paz, o a veces contrarios, cuando la condición de paz y la situación de guerra son consideradas como dos polos extremos, entre los que son posibles y configurables estados intermedios, como de parte de la paz la tregua, que ya no es guerra pero tampoco paz, y de parte de la guerra el estado de guerra no beligerante, de la que un típico ejemplo es la llamada guerra fría, que todavía no es paz pero tampoco guerra. En el lenguaje tradicional, por lo demás, sea culto o corriente, predomina el uso de la pareja donde los dos términos son, uno con respecto al otro, contradictorios: donde hay

guerra no hay paz, y viceversa. De esta manera se explican títulos como *De iure belli ac pacis*, de Hugo Grocio (1625), *Guerra y paz*, de Tolstoi (1869), y *Paix et guerre entre les nations*, de Raymond Aron (1962).

En cada una de estas parejas, y por tanto también en la de guerra y paz, es preciso distinguir el uso clasificatorio, según el cual los dos términos son empleados en sentido descriptivo, del uso axiológico o prescriptivo, de conformidad con el cual los dos términos son tomados en consideración en sus sentidos emotivo y valorativo. El uso descriptivo es el propio, en general, del lenguaje jurídico, histórico y de las relaciones internacionales; el uso axiológico es el distintivo de la teología o de la filosofía moral, del moralista, del escritor político. Mientras el jurista, el historiador, o el estudioso de las relaciones internacionales emplean los términos «guerra» y «paz» para mostrar un cierto estado de cosas; el teólogo, el filósofo moral, el moralista, el escritor político, lo hacen para aprobar o condenar, para promover o desanimar, según el sistema de valores en el que se inspiran, este o aquel estado de cosas representado por los dos términos.

En el uso descriptivo, los dos términos de una antítesis pueden ser definidos uno independientemente del otro o, con más frecuencia, uno por medio del otro, circularmente, como cuando se define el movimiento como ausencia de quietud y ésta como ausencia de movimiento. En este caso, los dos términos no toman su significado por ser singularmente definidos, sino por el solo hecho de presentarse en pareja. También existe el caso en el que uno de los dos términos siempre es definido por medio del otro; así se dice que, de los dos términos, el que es definido es el fuerte; el otro, el que es definido únicamente como la negación del primero, es el débil. En la pareja guerra paz el concepto fuerte es el primero, el débil el segundo, sea en el lenguaje culto, sea en el corriente, lo que tiene por consecuencia que la noción de paz presupone la de guerra, o, más en general, todo discurso sobre la paz presupone el discurso sobre la guerra. También se puede decir con otra expresión que en la pareja guerra-paz el primero es el término independiente, el segundo, el dependiente. Prueba de ello es que en la milenaria literatura sobre el tema de la guerra y la paz se pueden encontrar una infinidad de definiciones sobre la guerra, mientras que generalmente sólo se encuentra una definición de paz, como fin, cese, conclusión, ausencia o negación de la guerra, cualquiera que sea la definición de ésta.

Si de los dos términos de una pareja uno de ellos es el fuerte o independiente, y el otro el débil o dependiente, ello obedece a que

las dos situaciones señaladas por los dos términos no son existencialmente relevantes de la misma manera. El término fuerte es el que denota la situación existencialmente más relevante. Piénsese, por ejemplo, en la pareja dolor-placer: el hombre comienza a reflexionar sobre el placer partiendo de la condición de dolor, y esto hace que el placer sea habitualmente entendido y, por consecuencia, definido como ausencia de dolor y no, al contrario, el dolor como ausencia de placer. (En el lenguaje común, el término «sufrimiento» no está en pareja con un concepto que indique la situación contraria, lo que es definido como no sufrimiento, que es otra cosa que el gozo, estado efímero de breve duración, incomparable con los estados de dolor o sufrimiento, que pueden ser de larga duración como, por lo demás, la condición de no sufrimiento.) Es así como el hombre comenzó a reflexionar sobre la paz partiendo del estado de guerra, de ese estado en el que es puesta en peligro su vida, amenazada la posesión de bienes, vueltas precarias las condiciones de existencia propias y las de los vecinos. El ser humano ha comenzado a aspirar a los beneficios de la paz partiendo de los horrores de la guerra.

El hecho de que la historia, comenzando por Tucídides, haya sido hasta hoy predominantemente un relato de guerras no es un capricho de los historiadores. Una historia sin narraciones de guerras, como la que los instructores de la paz quisieran que fuese impartida en las escuelas, no sería la historia de la humanidad. Aunque la guerra en todas sus formas generalmente provoque horror, no podemos borrarla de la historia porque el cambio histórico, el paso de una etapa a otra del desarrollo histórico, es en gran parte producto de las guerras, de las varias formas de guerra, las guerras externas entre grupos relativamente independientes y las guerras internas entre partes en conflicto de un mismo grupo por la conquista del poder. Nos guste o no, seamos conscientes o no de ello, nuestra civilización, o lo que nosotros consideramos tal, no sería lo que es sin todas las guerras que han contribuido a formarla. Los humanistas se enorgullecían de ser los herederos de la civilización de Roma, que había sido fundada por una serie interminable de guerras atroces. Nuestros padres liberales se reputaban herederos de la Reforma, que había desencadenado guerras sangrientas durante más de un siglo, y de la Revolución francesa, aunque hubiese instaurado un régimen de terror y dado lugar a las guerras napoleónicas. Hoy, ante las sublevaciones de los países del Tercer Mundo, nos golpeamos el pecho en señal de contrición; no obstante, ¿podemos imaginar una historia diferente de la que ha tenido lugar, una histo-

na en la que los grandes imperios de América central, o los viejos Estados de Asia, o los todavía más viejos grupos tribales de África, no hubiesen sido sometidos a hierro y fuego por los pueblos europeos? Un ejemplo que nos toca de cerca: la Constitución republicana que nos rige desde hace más de cuarenta años, y que incluso contiene en uno de sus artículos (el 11) la afirmación de que la guerra es repudiada «como medio para solucionar las controversias internacionales» ¿no vino acaso después de uno de los periodos más trágicos de la historia europea, caracterizado por la guerra más amplia y cruenta de toda la historia de la humanidad? Comparemos los efectos de la guerra con los de los periodos más o menos largos de paz, y ya no podremos tener dudas sobre el motivo por el cual, de los dos términos de la pareja guerra-paz, el término fuerte es el primero: él es, precisamente, el concepto que indica, como el dolor con respecto al placer, el sufrimiento en relación con el no sufrimiento, el estado de cosas existencialmente más relevante en cuanto suscita emociones más profundas.

Un argumento análogo se puede deducir de la historia de la filosofía. En diversas ocasiones se ha señalado que siempre ha existido una filosofía de la guerra, en tanto que es mucho más reciente la filosofía de la paz, de la que el primer gran ejemplo es Kant. Gran parte de la filosofía política ha sido una continua reflexión en torno al problema de la guerra (y de la revolución, como guerra civil): cuáles son sus causas, sus remedios, sus consecuencias sobre la evolución o la involución de las sociedades humanas. El tema de la paz o, lo que es lo mismo, del orden (interno) siempre ha sido tratado por derivación con respecto al tema de la guerra o del desorden. la paz como desembocadura, una de las posibles desembocaduras, de la guerra (el orden, como derivación de la revolución). La gran filosofía de la historia de la Edad Moderna, que se mueve de la ilustración al positivismo, del historicismo al marxismo, y llega a nuestro siglo con Spengler y Toynbee, y a nuestros días con una de las últimas obras de Jaspers (*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, de 1949), nace de la pregunta sobre «cuál es el significado de la guerra en el movimiento histórico general», ya que es el fenómeno de la guerra, de una guerra cada vez más destructiva y siempre menos comprensible en sus fines y efectos (la guerra por capricho de los príncipes, desde la *Querela pacis* de Erasmo al concepto *Guerre* del *Dictionnaire philosophique* de Voltaire), el que exige una explicación y una justificación: la guerra, no la paz. Es un principio muy conocido y no controvertido de la teoría de la argumentación el que el comportamiento que tiene necesidad de ser

justificado es el que contrasta con las reglas de la moral común, el comportamiento distorsionado, no el regular (apegado a la regla). no tiene necesidad de ser justificado el respeto al principio de no matar, pero sí la transgresión de este principio, por ejemplo en el caso de legítima defensa o de estado de necesidad; no tiene necesidad de ser justificado el príncipe que mantiene los pactos establecidos, sino el que no lo hace, en ayuda del cual Maquiavelo sostuvo que sólo han hecho «grandes cosas» los príncipes que no tuvieron mucho en cuenta la palabra empeñada. Frente a la guerra entendida cada vez más como suceso trágico y, no obstante, inmanente a la historia humana, nacen los diversos intentos por dar una respuesta a la pregunta: ¿por qué la guerra y no la paz? De las diferentes respuestas a esta interrogante se halla constituida en gran parte la filosofía de la historia, que puede ser considerada, en sus diversas versiones y en las diferentes soluciones que da al problema, como la transposición a la esfera de las vicisitudes humanas de los grandes interrogantes sobre las razones o sinrazones del mal en el mundo: la guerra como mal menor, como mal necesario, como mal aparente, para no hablar, en una concepción teológica y fideísta persistente —aun dentro del gran período de la filosofía racionalista— de la guerra como castigo divino. A estas concepciones globales que tienden a proporcionar una justificación de la guerra en cuanto tal se enlazan los intentos, de los que se han ocupado durante siglos los teólogos y los juristas, de distinguir las guerras justas de las injustas.

Paz negativa y positiva

Partiendo de la constatación de que de los dos términos de la pareja el fuerte es la guerra y el débil la paz, la condición de paz puede ser definida sólo definiendo preliminarmente la situación de guerra. Se puede decir que existe un estado de guerra cuando dos o más grupos políticos se encuentran entre sí en una relación de conflicto cuya solución es dejada al uso de la violencia. Empleo en el sentido weberiano la expresión «grupo político», que es más amplia que «Estado», para abarcar también a los grupos independientes, dotados, de cualquier manera, de fuerza propia, que no pueden ser incluidos en la noción técnico-jurídica de Estado con la que se tiende a comprender al ente territorial nacido de la disolución de la sociedad medieval, distinguido no sólo por el monopolio de la fuerza, sino también por un aparato administrativo estable. Se tiene una situación de conflicto cada vez que las necesidades o los intereses de un individuo o un grupo son incompatibles con los de otro

individuo o grupo y por tanto no pueden ser satisfechos uno en perjuicio de uno o de otro. El caso más típico es el de la competencia de muchos individuos o grupos por la posesión de un bien escaso que se encuentra en el territorio del otro. Este motivo de conflicto está tan difundido que también ha sido ampliamente analizado por estudiosos del comportamiento animal, quienes han observado que todo animal tiene su propio territorio, más o menos amplio, y lo defiende de los ataques de los otros animales: fenómeno al que se le ha dado el nombre de «territorialismo». El territorialismo es a su vez una forma particular de la defensa del propio ámbito espacial en el que todo individuo está interesado, el sitio en un tren, en el teatro, en una cola, y que está dispuesto a defender en casos extremos incluso por medio de la violencia (la defensa de un sitio es uno de los posibles motivos de riña). Otro motivo de conflicto, que puede degenerar en altercado o en guerra, según la gravedad del caso y la cantidad de los individuos involucrados, es la defensa del rango, de la preeminencia, de la jerarquía que permite a quien ocupa los niveles más altos gozar de ciertos privilegios. Naturalmente, no todos los conflictos están destinados a ser resueltos por medio de la violencia. La guerra, en cuanto solución de un conflicto entre grupos políticos mediante la violencia, es una de las maneras de solucionar una disputa, a la que generalmente se recurre cuando los medios pacíficos no han tenido efecto.

La distinción entre situaciones en las que los conflictos son resueltos frecuentemente mediante acuerdos y situaciones en las que los conflictos son solucionados incluso por medio de la violencia corresponde a la distinción entre estado agonista, regido por reglas sustanciales y procedimentales que prevén varias formas de conflicto y las maneras de su solución pacífica (piénsese en las normas consuetudinarias o autorizadamente establecidas que regulan los contratos en el derecho civil o las normas de la constitución que regulan los conflictos de competencia entre los diversos órganos del Estado), y estado polémico, que, aun previendo reglas para la solución de las controversias, no excluye el recurso al uso de la fuerza, aunque esté también en algunos casos regulado por normas. Pero una cosa es, como se aprecia, la reglamentación del conflicto para no permitir el uso de la violencia por parte de los dos entes en controversia, y otra distinta la reglamentación de los actos de fuerza usados para resolverlo; no se puede confundir la exclusión de la fuerza, considerada como ilícita, con la limitación de su uso, una vez reconocida su licitud. Estas dos situaciones están paradigmáticamente representadas por la manera en que son resueltos

los conflictos dentro de un grupo político, donde existe un aparato para el ejercicio del monopolio de la fuerza, y en las relaciones externas entre grupos, de los cuales ninguno posee, con respecto a todos los demás, tal monopolio. Con esto no se quiere decir que en las relaciones internacionales no haya reglas para la solución pacífica de las controversias (se trata del llamado derecho internacional pactado), pero tales reglas son menos eficaces que las normas referentes a los contratos en el derecho civil, precisamente porque no existe un poder coercitivo superior a los contrayentes tal que pueda obtener por la constricción el respeto del acuerdo, y su menor eficacia es la razón principal del recurso, en última instancia, al uso unilateral de la fuerza (reconocido como ejercicio del derecho de autotutela).

Cuando en semejantes contextos se habla de fuerza, se hace referencia al uso de medios capaces de infligir sufrimiento físico y, en consecuencia, no incluyen ni la violencia psicológica, es decir, el uso de medios de manipulación de la voluntad ajena para obtener los efectos deseados, ni la violencia institucional o estructural, es decir, la violencia que deriva de la relación de dominio dentro de ciertas instituciones, como la fábrica, la escuela, el ejército, para no hablar de las llamadas instituciones totales, como el manicomio, las cárceles, las organizaciones de grupos fanáticos religiosos o políticos, regulados por una disciplina férrea inclinada a excluir cualquier comportamiento que no esté orientado al objetivo. No existe sólo la violencia física, pero sólo ella es la que distingue a la guerra de otras formas de ejercicio del poder del hombre sobre el hombre, aunque son de uso corriente expresiones como guerra de nervios, guerra psicológica y otras por el estilo, pero son expresiones metafóricas. Que luego la violencia física, cuando es usada en estos contextos, sea llamada fuerza, no es sólo un artificio verbal debido al hecho de que el término «violencia» tiene una connotación negativa que «fuerza» no tiene. Se llama fuerza a la violencia, también física, que es usada por quien está autorizado a emplearla gracias a un sistema normativo que distingue, con base en reglas eficaces, el uso lícito y el uso ilícito de los medios que infligen sufrimiento y también, en casos extremos, la muerte: la muerte cuando es producida por un asesinato es un hecho violento; cuando es generada por el verdugo es un acto de fuerza. No es diferente de lo que sucede con la guerra en las relaciones internacionales, en las que existen reglas que la hacen lícita en determinadas circunstancias y regulan la conducta luego de iniciada. En todo caso, se debe observar que en las relaciones internas los límites entre la fuerza y la violencia

están mucho más definidos que en las relaciones internacionales, precisamente porque están mucho más definidos los criterios de distinción entre la violencia lícita y la ilícita.

Para caracterizar la guerra como manera de resolver los conflictos no basta hacer referencia al uso de la fuerza entendida como violencia lícita y autorizada (es lícita porque está autorizada). La guerra siempre es, en primer lugar, una fuerza ejercida colectivamente: como tal, tradicionalmente es distinguida del duelo, que pone frente a frente a dos individuos, al que es asemejada porque, como el duelo, también la guerra es una aplicación de la fuerza regulada por normas y tiene el propósito de resolver una controversia mediante la razón de las armas (no con las armas de la razón). En segundo lugar, para que se pueda hablar de guerra es preciso que no se trate de violencia, aun entre grupos políticos independientes, esporádica, discontinua, sin consecuencias relevantes sobre el asentamiento territorial de los dos combatientes: un incidente fronterizo no es una guerra, puede ser la ocasión o el pretexto para ella, pero si no origina un encuentro de mayores proporciones, a pesar de los muertos y heridos víctimas de la violencia, no puede ser considerado como tal, en tanto que un conflicto breve, como la llamada Guerra de los Siete Días entre Israel y Egipto, es una verdadera guerra en el más amplio sentido de la palabra. En fin, la violencia colectiva y no accidental de la guerra siempre presupone de alguna manera una organización, un aparato predispuesto y adiestrado para el objetivo: la presencia de tal aparato, aunque rudimentario, es lo que distingue a la guerrilla (la que es una especie de guerra) del motín aun llevado a cabo con armas.

Una vez definido el estado de guerra viene la definición del estado de paz, en cuanto situación de no-guerra. Dos grupos políticos se encuentran en paz cuando entre ellos no existe conflicto a cuya solución ambos contribuyan recurriendo al ejercicio de una violencia colectiva, durable y organizada. En consecuencencia, dos grupos políticos pueden estar en permanente conflicto entre sí sin estar en guerra; el estado de paz no excluye el conflicto, por ejemplo, la competencia comercial, sino sólo el conflicto cuya solución es confiada al recurso del ejercicio de la fuerza. No basta la fuerza potencial, o sea, la amenaza de la fuerza, porque ésta es una característica permanente de las relaciones internacionales que es considerada como condición de paz, como quiere la máxima *si vis pacem para bellum*. Tampoco son suficientes los actos esporádicos de fuerza sea de tipo defensivo como el derribo de un avión que invade el espacio aéreo o el hundimiento de un submarino

que viola los límites de las aguas territoriales, sea de tipo ofensivo, como un acto o una serie de actos terroristas.

Junto a este sentido general de «paz», que indica una situación en las relaciones internacionales antitética de la condición de guerra y se define habitualmente en términos negativos, el concepto «paz» también tiene un sentido específico, y en este caso positivo, cuando es usado para indicar la terminación o la conclusión de una determinada guerra, como en las expresiones «Paz de Niceas», «Paz de Augsburgo», «Paz de Basilea». En esta acepción particular, la «paz» es definida positivamente como conjunto de acuerdos con los que dos grupos políticos cesan hostilidades, delimitan las consecuencias de la guerra y regulan sus relaciones futuras. Diferente y, a mi parecer, discutible, es en cambio el significado que al término positivo «paz» se le otorga en algunos ambientes de la *peace research*, con particular referencia a los estudios, bajo muchos aspectos de gran relevancia, que J. Galtung ha llevado a cabo en los últimos veinte años sobre todo a través de la revista *Journal of Peace Research*. También él parte de la observación de que las ciencias sociales han dedicado mayor atención a la guerra que a la paz, como le sucedió a la psicología, que ha estudiado más las enfermedades mentales que la creatividad de la mente humana, y con base en esta observación condena la tendencia a definir la paz como no-guerra, no reconociendo así las buenas razones, que ya abordé, de esta manera tradicional y a mi entender perfectamente comprensible y justificada de plantear el problema de la paz. Insatisfecho por la definición puramente negativa de paz, le antepone una definición positiva, que deriva de entender extensivamente la «paz» como negación no tanto de la guerra, sino de la violencia. En consecuencia, al distinguir dos formas de violencia, la personal, en la que se incluye esa forma específica que es la guerra, de la estructural o institucional, distingue dos formas de paz: la negativa, que consiste en la ausencia de violencia personal, y la positiva, que consiste en la ausencia de violencia estructural. En cuanto ausencia de violencia estructural, que es la que las instituciones de dominación aplican sobre los sometidos al dominio, y en el concepto de la cual se incluyen la injusticia social, la desigualdad entre ricos y pobres, entre poderosos y débiles, la explotación capitalista, el imperialismo, el despotismo, etc., la paz positiva es la que sólo se puede instaurar mediante un radical cambio social y que, en consecuencia, debe avanzar junto a la promoción de la justicia social, al desarrollo político y económico de los países subdesarrollados, con la eliminación de las desigualdades.

No me es difícil darme cuenta de los límites de una investigación sobre la paz entendida como no-guerra; pero considero que la única manera de superar estos límites es hacerse consciente de ellos, o sea, percatarse de que el problema de la paz es uno de los grandes retos que los hombres están llamados a resolver; no es el problema único, el problema de problemas, cuya solución libere de una vez y para siempre a la humanidad de los males que la aquejan y pueda hacerla definitivamente feliz. El problema de problemas no existe; lo que no quita que la cuestión de la paz, aun en el sentido negativo del término, como problema de la limitación o incluso eliminación de la guerra, sea uno de los mayores retos a los que los hombres han tratado de dar, aunque hasta ahora en vano, una solución. ¿Qué son los movimientos pacifistas, que desde comienzos del siglo pasado hasta hoy han desarrollado, si bien inspirados en distintas ideologías, obras de elaboración de ideas, de propaganda y de agitación, sino movimientos cuyo contenido fundamental es el de luchar contra la guerra? Ningún movimiento pacifista ha querido ser confundido con los partidos liberal, demócrata o socialista, aunque haya habido un pacifismo liberal, uno democrático y uno socialista. Que el pacifismo estime conveniente otorgar la preeminencia al problema de la paz no quiere decir de ninguna manera que el problema de la paz sea el que resume a todos los demás. Se puede entender perfectamente la insatisfacción que deriva de los límites de la investigación sobre la paz, límites que probablemente el pacifismo activo, en su idea, no capta; pero no se entiende igualmente bien por qué la mejor manera para superar la insatisfacción sea la de alargar el sentido del término «paz» y llenarlo de significados que histórica y lexicalmente no le corresponden. De las polémicas de estos pacifistas radicales contra los tradicionales se percibe que ellos se han dado cuenta de que el valor de la paz no es el valor último (¿pero existe un valor último o sólo existen valores primarios alternativos e incompatibles?) y que, una vez eliminada la guerra, dado que sea posible y deseable, la humanidad no habrá entrado en el paraíso terrenal, sino que se encontrará frente a otros problemas no menos graves y difíciles, como la justicia social, la sobrepoblación, el hambre, la libertad.

Hecho este descubrimiento, en vez de reconocer que junto al problema de la paz están otros problemas que deben ser resueltos, en primer lugar el del desarrollo, estos militantes prefieren sostener, y hacer creer, que al ocuparse de los problemas del desarrollo continúan ocupándose de los de la paz, con tal de que por «paz» ya no se entienda sólo la situación de no-guerra, como se entendió

desde siempre y como la entienden los que continúan llamándose pacifistas, sino toda forma de lucha contra la violencia en todos sus aspectos, lo que llaman, no se sabe bien por qué, paz positiva. Pero así tratan de cubrir un cambio de rumbo en la búsqueda de la paz bajo una indebida e impropia extensión del concepto de paz, haciendo de ella no la antítesis de la guerra, sino de la violencia, de toda forma de violencia, en tanto que el concepto de guerra tiene una dimensión mucho más limitada y rasgos muy peculiares que hacen de ella una forma, aunque extrema, del ejercicio de la violencia. Con esto no se quiere negar que el problema de la paz y el del desarrollo están conectados, al punto de ser interdependientes: la cuestión de las relaciones Este-Oeste se refiere al procedimiento a través del cual las grandes potencias pueden llegar a establecer una paz duradera; el problema de las relaciones Norte-Sur ataño sobre todo a la manera de disminuir la distancia entre países desarrollados y subdesarrollados. A cualquiera que use su inteligencia, no ofuscada por prejuicios ideológicos, para entender los grandes problemas de nuestro tiempo, parece claro que la primera condición para la solución de los problemas entre el Norte y el Sur es la terminación de la carrera armamentista y la terminación de una paz frágil basada exclusivamente en el equilibrio del terror; pero ello no quita que el problema de la paz internacional y el de la justicia internacional sean problemas diferentes y que su diversidad no sea cancelada tratando de incluir el problema del desarrollo en los de la llamada paz en sentido positivo.

La paz como valor

En su uso axiológico, la pareja guerra-paz conjuga dos términos cargados de significado emotivo, de manera tal que la connotación positiva de uno remite al sentido negativo del otro. Hay parejas de términos antitéticos, como placer-dolor u orden-desorden, en las que uno de los dos términos siempre tiene un significado emotivo negativo. Quien sostiene que el dolor es un bien y el placer un mal o que el desorden es más deseable que el orden sería considerado por lo menos un excéntrico, un contradictorio, por no decir un extravagante que no merece mucha atención. ¿Cómo están las cosas en cuanto a la pareja paz-guerra? A primera vista se diría que están de la misma manera, o sea, que el primer término siempre representa el momento positivo y el segundo el negativo. En realidad no es así. En la historia del pensamiento filosófico, junto a los autores llamados irenistas o partidarios de la paz hay otros que

podemos llamar polemistas en cuanto simpatizantes de la guerra (no cambia nada más que la etimología si los llamamos respectivamente pacifistas y belicistas).

El juicio político, o sea, el juicio sobre las acciones que se localizan en la esfera de la política, por lo general está basado en el principio de que el fin justifica los medios. Ello significa que acciones políticas como la guerra y la paz son calificadas por costumbre no como valores finales o intrínsecos, sino como valores instrumentales o extrínsecos. Con base en tales juicios no siempre la guerra es condenada, no siempre la paz es exaltada: reprobación y exaltación dependen del juicio de valor positivo o negativo del fin, al que la guerra y la paz sirven de acuerdo con las circunstancias. Reflexionando sobre la inmensa literatura en pro y en contra de la guerra, pueden distinguirse tres situaciones típicas en las que un fin al que se atribuye un valor positivo permite dar un juicio positivo de la guerra como medio, y por la relación de antítesis entre la guerra y la paz un juicio negativo, al mismo tiempo, sobre la paz. Indico estas situaciones bajo formas de relación entre dos términos, en los que la guerra figura como medio y el otro término de la relación como fin: *a*) guerra y derecho; *b*) guerra y seguridad; y *c*) guerra y [illegible]

La relación entre guerra y derecho es muy compleja. Hay por lo menos una acepción en que la guerra aparece como la antítesis del derecho. Se trata de la acepción en que el derecho, como conjunto de reglas puestas por una autoridad dotada de los instrumentos idóneos para hacerlas valer incluso contra los recalcitrantes, tiene como objetivo principal (aunque no exclusivo) la solución de los conflictos que brotan dentro de un grupo social y los que aparecen en las relaciones entre diversos grupos sociales y, en consecuencia, de establecer y mantener la paz interna y la externa. Ciertamente, la paz es el fin mínimo del derecho, pero precisamente porque es mínimo puede ser considerado (véase la teoría pura del derecho de Kelsen) como un propósito común de todo orden jurídico, que de no alcanzarlo no podría ser llamado apropiadamente orden jurídico. En el ámbito de un orden jurídico pueden perseguirse otros fines, paz con libertad, paz con justicia, paz con bienestar, pero la paz es la condición necesaria para el logro de todos los demás fines, y por tanto se convierte en la razón misma de la existencia del derecho.

Dada la definición de guerra como violencia organizada grupalmente que se prolonga por un cierto periodo de tiempo, el que la guerra sea la antítesis del derecho es una consecuencia de esa aseveración: el derecho, efectivamente, puede ser definido como un or-

den pacífico de un grupo y de las relaciones de ese grupo con todos los demás grupos. Precisamente por la relación de oposición entre la guerra y la paz, aquí incesantemente puesta de relieve, allí donde el concepto de derecho está estrechamente vinculado con el de paz, está al mismo tiempo distanciado del de guerra.

Hay dos situaciones en las que la guerra y el derecho no se presentan como términos antitéticos. El propósito principal del derecho, se ha dicho, es establecer la paz, pero para establecerla es preciso, en ciertas circunstancias, usar la fuerza para hacer entrar en razón a los que no respetan las reglas. en las relaciones internacionales tal fuerza es la guerra. Como tal, es decir, como instrumento para el restablecimiento del derecho violado, la guerra asume un valor positivo: toma el mismo valor positivo de la sanción del derecho interno, es decir, del acto con el que el titular del poder soberano, en cuanto detentador del monopolio de la fuerza legítima, repara un daño o castiga a un culpable, restableciendo el imperio del derecho. La definición de la guerra, en determinadas circunstancias, como sanción ha sido uno de los elementos constantes de la teoría de la guerra justa, según la cual la guerra puede ser sometida a dos juicios de valor opuestos: negativo, si es llevada a cabo en detrimento del derecho de gentes; positivo, si es efectuada para restablecer el derecho de gentes violado por uno de los miembros de la comunidad internacional. Por cuanto han sido varios los criterios con base en los cuales se han distinguido las guerras justas de las injustas, la *communis opinio* se ha orientado y consolidado en el reconocimiento de la legitimación de estos tres tipos de guerra, que la vinculan al concepto de sanción. *a*) la guerra de defensa, *b*) la guerra de reparación de un daño, y *c*) la guerra punitiva. La segunda situación en que la guerra y el derecho no son antitéticos es exactamente opuesta a la antes presentada: se trata de la guerra entendida no como medio para restaurar el derecho establecido, sino como instrumento para instaurar un derecho nuevo, esto es, la guerra como revolución, entendiéndose por revolución, en el sentido técnico-jurídico del término, un conjunto de hechos coordinados para abatir al viejo orden jurídico e imponer uno nuevo. Llamo «guerra como revolución» a esta manera de entender positivamente la guerra, porque la guerra así entendida es a las relaciones internacionales lo que la revolución a las relaciones internas. de la misma manera que la revolución puede ser presentada bajo forma de guerra civil, la guerra subversiva del orden internacional puede ser presentada como revolución en las relaciones entre los Estados. La diferencia entre la guerra restauradora y la guerra instauradora

radica en el diferente derecho al que una y otra respectivamente apelan: la primera al derecho positivo (consuetudinario y convencional) y la segunda al derecho natural. Las guerras revolucionarias son las guerras de liberación nacional: cuando estallaron, en el siglo pasado, en Europa, sus partidarios apelaron al derecho natural de autodeterminación de los pueblos, así como la Revolución francesa recurrió al derecho natural a la libertad de los individuos. Pero esta diferencia no quita que la legitimación de la guerra sobrevenga mediante el derecho y que mediante esta legitimación la guerra asuma un valor positivo y, en contraste, la paz —sea en cuanto aceptación pasiva de un daño sufrido, sea en cuanto mantenimiento forzado de un orden injusto— asuma un valor negativo.

Acaso no se ha reflexionado lo suficiente en torno a la importancia que tiene el valor de la seguridad para la comprensión de la acción política, sea orientada al interior del grupo político y, en consecuencia, a las relaciones entre gobernantes y gobernados, sea al exterior y, por tanto, a las relaciones entre grupos políticos. El punto de partida obligado para una historia del concepto de seguridad y de su importancia en la teoría política es Hobbes, como ha sido recordado recientemente. En el estado de naturaleza, por la falta de un poder superior que establezca quién tiene razón y quién no y tenga la fuerza necesaria para hacer respetar las decisiones tomadas (lo que Hobbes llama la espada de la justicia para distinguirla de la espada de la guerra), el individuo está inseguro y, por consiguiente, decide de común acuerdo con los demás individuos, por las mismas razones inseguros como él, renunciar a sus derechos potencialmente inmensos pero en los hechos inaplicables para dar vida a un poder común que sea capaz de proteger a los que le fueron confiados. la esencia del contrato político está en el intercambio entre protección y obediencia. La protección tiene dos caras: hacia el interior el soberano debe proteger a cada súbdito de todos los demás; hacia el exterior los debe proteger de los ataques que pueden venir de los otros soberanos. El derecho a la seguridad aparece en las primeras declaraciones de derechos, las americanas y la francesa de 1789, y llega a la *Declaración universal de los derechos del hombre*. Se ha extendido mucho más allá de la protección de la vida y de la libertad en el Estado social contemporáneo, hasta el punto de haberse vuelto, con frecuencia aun en menoscabo de otros derechos, el objeto primero de la acción de los Estados contemporáneos. Entre una cosa y otra jamás disminuyó —aunque por lo general no es reconocido explícitamente en las cartas constitucionales— el deber del Estado de garantizar la seguridad de sus

ciudadanos en referencia a los ataques de otros Estados, que pueden afectar sus bienes y su libertad. El mismo derecho a la seguridad que el ciudadano tiene con respecto al Estado, el propio Estado lo tiene respecto de los otros Estados. Más aún, la seguridad del Estado como ente colectivo debe servir en última instancia para garantizar la seguridad de los propios ciudadanos. De la misma manera que la garantía del respeto del derecho a la seguridad de los ciudadanos está en el derecho que el Estado tiene de castigar a los que la amenazan, así también la garantía del derecho a la seguridad del Estado respecto de los demás Estados radica en el derecho que el propio Estado tiene de recurrir, en última instancia, a la fuerza punitiva de la guerra. Guerra y seguridad (en su aspecto externo) están, en consecuencia, estrechamente relacionadas, y esta conexión es la que precisamente le otorga a la guerra, si bien en casos límite, una dignidad axiológica que la paz, en esos mismos casos, no tiene. Es cierto que un Estado es más seguro mientras más está en paz (la guerra es el reino de la *inseguridad*); pero también es verdad que la paz entre entes soberanos es más estable cuanto más sea capaz un Estado, de acuerdo con el principio de equilibrio, de blandir el recurso a la guerra para defenderla. La máxima fundamental de la ética política, de una ética para la cual es válido el principio de que el fin justifica los medios, como se ha dicho, es *salus rei publicae suprema lex*. La salvación del Estado es la ley suprema para los gobernantes, pero por derivación también para los gobernados. En cuanto ley suprema (suprema significa que no hay ley superior a ella, por lo menos en la conducta política), compromete a los gobernantes y en consecuencia a los gobernados a hacer todo lo que sirve al propósito: los gobernantes tienen el derecho de pedir a los ciudadanos incluso el sacrificio de su vida, y los ciudadanos tienen el deber, el «sagrado deber» —así dice la Constitución de un Estado laico como la república democrática de Italia (art. 52)—, de defender a la patria.

Para la formulación de un juicio positivo sobre la guerra y, en consecuencia, negativo sobre la paz, la mayor contribución ha sido dada por la teoría del progreso, entendida, de acuerdo con la fórmula kantiana, como la concepción de la historia por la que la humanidad está en «constante progreso hacia lo mejor». Desde la época de la teoría del progreso en sus diferentes formulaciones, la execración de la guerra es la expresión de un sentimiento subjetivo sin contenido racional. Para el hombre de razón, la guerra es un evento que no puede ser juzgado independientemente de un juicio global sobre el curso histórico de la humanidad en el paso obligado,

necesario, de la barbarie a la civilización. Para quien no se limita a juzgar la guerra desde el punto de vista del interés propio y de sus preocupaciones personales, sino que la considera como un evento ordinario en el movimiento histórico universal, la guerra aparece como un factor de progreso y, por el contrario, la paz como un factor, en ciertas situaciones, de retroceso. En primer lugar, el que la guerra haya sido necesaria, y todavía lo sea, para el progreso técnico es un lugar tan común que hasta es ocioso repetirlo. En una época inclinada a la exaltación de los éxitos de la ciencia, H. Spencer escribía:

> Al responder a la imperiosa necesidad de la guerra, la industria hizo grandes progresos y ganó mucho en capacidad y destreza. Verdaderamente es de preguntarse si en ausencia de la aplicación de la habilidad manual desarrollada inicialmente para la elaboración de armas, habrían alguna vez sido construidos los instrumentos requeridos por la agricultura y las manufacturas[1].

Si no hubiese surgido la necesidad de derrotar a la Alemania nazi, ¿los científicos norteamericanos habrían descubierto la fisión del átomo y una nueva forma de energía que inauguró una nueva época en la historia de la humanidad? Que la guerra sea un factor de progreso técnico depende del hecho de que la inteligencia creadora del hombre responda con mayor vigor y con más sorprendentes resultados a los desafíos que el choque con la naturaleza y con otros hombres le plantea, y la guerra es ciertamente uno de los mayores desafíos que un grupo social debe encarar para su supervivencia. En segundo lugar, la guerra siempre ha sido considerada como necesaria para el progreso social de la humanidad porque hace posible la unificación de cada vez más vastos agregados humanos. Cattaneo escribía: «La guerra es perpetua sobre la tierra; pero ella misma con la conquista y la esclavitud, los exilios, las colonias y alianzas pone en contraste a las más remotas naciones, establece el derecho de gentes, la sociedad del género humano, el mundo de la filosofía»[2]. Aunque inferiores al objetivo por el que surgieron, la Sociedad de Naciones y la Organización de las Naciones Unidas —primeros intentos de asociación permanente y universal entre los Estados—, ¿acaso no fueron producto directo de las dos guerras

1. H. Spencer, *Introduzione alle scienze sociale*, Fratelli Bocca Editori, Torino, 1904, p. 181.

2. C. Cattaneo, *Scritti filosofici*, ed. de N. Bobbio, Le Monnier, Firenze, 1960, vol. III, pp. 339-340.

mundiales? En fin, aunque pueda parecer hoy incongruente, si no hasta grotesco, cuando la potencia devastadora de las armas puede actuar a miles de kilómetros, ¡cuántas veces la guerra ha sido exaltada por la aportación que ha brindado al progreso moral de la humanidad! ¡Cuántas veces se ha repetido que la guerra desencadena energías que en tiempos de paz no tienen la posibilidad de manifestarse y arrastra a los hombres al ejercicio de virtudes sublimes, como el arrojo, el sacrificio, el amor a la patria, que un largo periodo de paz entorpece! Para ofrecer una cita no hay más que tomarse la molestia de seleccionar; pero cuando se trata de «invertir los valores», Nietzsche es insuperable:

> Entre tanto, no conocemos otro medio que pueda dar a los pueblos fatigados esa ruda energía del campo de batalla, ese profundo odio impersonal, esa sangre fría en el que mata unida a una buena conciencia, ese ardor común por el aniquilamiento del enemigo, esa audaz indiferencia por las grandes pérdidas por la propia vida y la de las personas que se ama, ese quebrantamiento sordo de las almas comparable a los terremotos, con tanta fuerza y seguridad como los produce toda gran guerra[3].

El ideal de la paz perpetua

La filosofía de la paz nace cuando la filosofía de la guerra agotó sus posibilidades y cuando mostró su impotencia ante el aumento cuantitativo y cualitativo de las guerras. Parafraseando uno de los postulados más célebres de Marx, se podría decir que una filosofía de la paz nace cuando se constata que ya no se trata de interpretar la guerra, sino de cambiarla, o, en otras palabras, ya no se trata de encontrar siempre nuevas y más ingeniosas justificaciones de la guerra, sino de eliminarla para siempre. Si bien con algunos antecedentes, entre los que destaca ciertamente el proyecto del abate de Saint-Pierre (1713), el primer gran filósofo de la paz, en el sentido que aquí le damos, fue Kant, quien publicó en 1795 bajo forma de tratado internacional un proyecto de *Paz perpetua*.

Quien desee entender el significado histórico de esta obra debe poner el acento no tanto en la idea de la paz como en el proyecto de hacerla perpetua, es decir, de hacer por primera vez posible un

3. F. Nietzsche, *Umano, troppo umano*, Adelphi, Milano, 1965 [trad. cast. de F. Eidelstein, M. Ángel Garrido y C. Palazón, *Humano, demasiado humano*, en *Obras inmortales*, vol. IV, Teorema, Madrid, 1985, p. 2.118].

mundo en el que la guerra sea desechada para siempre como forma de resolver las controversias entre los Estados.

Precisamente en cuanto la paz siempre fue considerada como la negación de la guerra, el problema de la paz siempre había sido planteado como el de una paz parcial que habría debido poner fin a una guerra parcial o a un periodo limitado de guerras en una parte de la tierra; como finalización de una determinada guerra o una serie de guerras limitadas, no como terminación de todas las guerras posibles. La *paz romana*, la única duradera que conoció el mundo antiguo, era la impuesta por una potencia imperial dentro de los límites en los que se había extendido su dominio, semejante es el concepto de *paz británica* o *norteamericana* o *soviética* en las épocas moderna y contemporánea. El ideal de la paz universal estaba contenido en el mensaje cristiano pero era, por una parte, un ideal fuera de la historia o, mejor dicho, era el concepto de una historia profética (que es una historia sólo esperada o imaginada, revelada por un poder que está fuera de la historia); por otra parte, ese ideal pretendía ser realizado en la creación del Imperio concebido como una monarquía, si no de manera concreta, sí de tendencia universal. Al disolverse el universalismo religioso con la Reforma y la multiplicación de los credos y las sectas cristianos, y al desaparecer la pretendida universalidad del Imperio con la formación de los grandes Estados territoriales, el ideal de la paz universal fue abandonado. La solución de los inevitables conflictos entre Estados soberanos se dejó al equilibrio de las fuerzas, que no excluía, e incluso hasta cierto punto incluía, la guerra como remedio al posible, previsible y siempre presente desequilibrio y como causa de un nuevo equilibrio. Durante el dominio de la teoría del equilibrio, uno de los blancos polémicos fue, permanentemente, la idea de la monarquía universal, calificada como una amenaza permanente para la independencia de los Estados. La idea de la paz universal no sólo perdió vigor, sino que fue condenada, no concibiéndose otra manera con la que se pudiese realizar que un gran Estado despótico.

Fuera de la doctrina del equilibrio del poder, para la cual la paz siempre es una situación provisional y la guerra no sólo es posible, sino que es, en casos de ruptura del equilibrio, necesaria, el tema de la paz fue objeto de sermones y prédicas morales que produjeron una vasta pero no escuchada literatura de proclamaciones contra los desastres y lutos de las guerras, de execraciones de la violencia desenfrenada, en nombre de los principios de la moral evangélica, de exaltaciones de los beneficios de la concordia y de la convivencia

tranquila. Una literatura más difundida y emotivamente intensa en la medida en que los horrores de las guerras estaban más próximos y eran más audibles las lamentaciones de las víctimas.

Una solución racional del problema de la paz universal sólo podía nacer de la hipótesis hobbesiana de una situación inicial de la humanidad caracterizada por la guerra de todos contra todos, una condición tan perversa que los hombres debían salir absolutamente de ella: la antítesis radical de la guerra de todos contra todos no podía ser racionalmente más que la paz de todos con todos, precisamente la paz perpetua y universal; pero Hobbes no derivó todas las consecuencias de la premisa. La primera y fundamental ley natural, que indica al hombre, según Hobbes, salir del estado de guerra y buscar la paz, mueve a los individuos naturales a dar vida a esas comunidades parciales que son los Estados, en los que el titular del derecho de usar la espada, es decir, la fuerza coactiva y por tanto el poder de impedir dentro de la propia esfera de mando las guerras privadas, es uno solo, el soberano; pero los soberanos continúan viviendo en las relaciones entre ellos en el estado de naturaleza y, por consiguiente, en una condición permanente de guerra, si no real, potencial. Sólo pueden ser objeto de conjetura cuáles fueron los motivos por lo que Hobbes no propuso ni siquiera para un futuro lejano la superación del estado de naturaleza entre los Estados mediante ese pacto de unión que había hecho salir del estado de naturaleza a los individuos: la única afirmación que se puede hacer con certeza es que, en la época en la que vivió Hobbes, el ideal de la paz perpetua sólo podía aparecer como una quimera.

Kant tiene en mente el tema hobbesiano. La paz perpetua sólo puede ser conseguida cuando también los Estados soberanos salgan del estado de naturaleza en sus relaciones recíprocas así como salieron los hombres. Para obtener tal propósito deben estipular un pacto que los integre en una confederación permanente (*foedus perpetuum*). En rigor, también Kant se detiene a mitad del camino: el pacto que debería unir a los Estados no es, según él, el *pactum subiectionis* con base en el cual los contrayentes se someten a un poder común; es un *pactum societatis* que, en cuanto tal, no da origen a un poder común por encima de las partes contrayentes. En términos jurídicos es una confederación, que Pufendorf había incluido en la categoría de las *respublicae irregulares*, no un Estado federal, del que el primer ejemplo en la historia fueron los Estados Unidos de América, cuyo nacimiento, producido pocos años antes de la publicación de su opúsculo, Kant no desconocía. Usando las mismas categorías kantianas, el estado jurídico de una confedera-

ción, precisamente por la falta de un poder común, continuaría siendo un Estado de derecho provisional, y no se habría transformado en un Estado de derecho perentorio. La razón por la que Kant se detuvo en la sociedad de Estados y no llegó a proponer un Estado de Estados queda bastante clara en el texto: Kant tenía la misma preocupación que movió a los partidarios del equilibrio del poder a desconfiar de la formación de una monarquía universal. También el Estado de Estados era visto por Kant como una nueva e ineludible forma de despotismo.

Pero para corregir la propuesta, incompleta desde el punto de vista de una teoría general del Estado, Kant introduce como garantía de la eficacia del pacto una condición hasta entonces no prevista y que por su novedad constituye todavía hoy un tema de debate: los Estados que establecen el pacto de alianza perpetua deben tener la misma forma de gobierno, y ésta debe ser republicana. Aquí podemos omitir lo que entiende Kant por república, aunque con la advertencia de que no se debe confundir el significado kantiano de república con el actual. Para Kant, era esencial una forma de gobierno en la que el pueblo pudiese controlar las decisiones del soberano, para hacer imposibles las guerras como hecho arbitrario del príncipe, o, para repetir sus palabras que incluso hoy no han perdido nada de su validez: «En la Constitución republicana no puede por menos de ser necesario el consentimiento de los ciudadanos para declarar la guerra. Nada más natural, por lo tanto, que, ya que ellos han de sufrir los males de la guerra [...], lo piensen mucho y vacilen antes de decidirse a tan arriesgado juego»[4]. En todo caso, cualquiera que fuese la forma de gobierno auspiciada, en las condiciones planteadas por Kant para la instauración de una condición de paz estable, es hecha valer también la exigencia, todo menos trivial, de la homogeneidad de los Estados contrayentes con respecto a su régimen interno, una exigencia que responde a un principio de igualdad entre los contrayentes, no sólo extrínseca en cuanto a que ellos deben ser entes soberanos, sino también intrínseca en cuanto a que deben ser entes soberanos regidos por Constituciones semejantes. Naturalmente, tal exigencia no sólo situaba a largo plazo la realización de la proyectada confederación, sino que limitaba su posible extensión, como la limita también hoy. La actual unión de los Estados es casi universal, pero precisamente por el hecho de abarcar potencialmente a todos los Estados no es homogénea, siendo irrelevante en el derecho internacional la forma de gobierno

4. I. Kant, *Por la paz perpetua*, cit., p. 27.

para el reconocimiento de una comunidad política como Estado, de conformidad con el principio de efectividad.

La idea típicamente ilustrada de que la causa principal de la guerra era el despotismo, el poder incontrolado del príncipe, la idea que había sugerido a Kant el primer artículo de su tratado para una paz perpetua estaba destinada a avanzar mucho en el siguiente siglo, dando pie a una de las principales corrientes del pacifismo, el llamado pacifismo democrático, según el cual sólo la caída de los tronos y la instauración de los Estados basados en la soberanía popular habrían liberado a la humanidad del drama de la guerra, o, para usar la muy difundida fórmula mazziniana, la paz habría sido asegurada sólo cuando la Santa Alianza entre los reyes hubiese sido sustituida por la Santa Alianza entre los pueblos. Esta fórmula fue mal interpretada cuando, para desprestigiarla, se señaló que también los Estados democráticos llevaron a cabo guerras largas y sangrientas a lo largo del siglo. Lo que Kant quiso afirmar, o por lo menos lo que se puede recabar con utilidad de su propuesta, es que los Estados democráticos, o en todo caso homogéneos en cuanto a su forma de gobierno, se acercan más difícilmente en sus relaciones al estado de guerra que los Estados despóticos o no homogéneos.

Esta tesis ha sido retomada recientemente, aunque con intenciones apologéticas, para sustentar la imposibilidad de una guerra entre los Estados que pertenecen al bloque de las llamadas democracias occidentales, y fue retomada precisamente a partir del pensamiento de Kant.

Por lo demás, la misma tesis de la imposibilidad de guerras entre países con régimen homogéneo también fue sostenida por lo que se refiere a los países socialistas, aunque con un argumento diferente: la razón principal de las guerras modernas no sería tanto el despotismo, o sea, el régimen político, sino el capitalismo, especialmente en su fase extrema del imperialismo, es decir, el sistema económico y el social. En consecuencia, la eliminación de la guerra no dependería del paso del despotismo a la democracia, sino de la victoria del socialismo sobre el capitalismo. Aunque el historiador debe abstenerse de emitir fáciles y casi siempre imprudentes generalizaciones, la experiencia de los cuarenta años posteriores a la terminación de la Segunda Guerra Mundial llevaría a darle más razón a quienes sostienen el pacifismo democrático que a los que prefieren el pacifismo socialista: algunas guerras entre países socialistas, como aquélla, aunque sólo inicial, entre la Unión Soviética y China, aquélla entre la Unión Soviética y Checoslovaquia y aquélla

entre Vietnam y Camboya, han planteado interrogantes a los que los propios marxistas han tratado en diferentes ocasiones de dar respuesta, a veces corrigiendo o reinterpretando los textos canónicos para hacerlos corresponder con los hechos, a veces corrigiendo o reinterpretando los hechos para hacerlos corresponder con los textos.

Pacifismo institucional y pacifismo ético

Tanto el pacifismo democrático como el socialista pueden ser incluidos en la categoría mayor del pacifismo institucional, es decir, en esa teoría o conjunto de teorías que consideran como causa fundamental de las guerras la manera en que están reguladas y organizadas las relaciones de convivencia entre los individuos y grupos, que a fin de cuentas siempre son relaciones de fuerza, es decir, relaciones en las que la solución definitiva del conflicto queda en última instancia en la fuerza.

La institución por excelencia contra la que se orientan ambas doctrinas pacifistas, aunque desde una perspectiva diferente y con diferentes efectos es, en el actual momento histórico, el Estado. Con la siguiente diferencia. el adversario de una es el Estado despótico, una forma particular de Estado, no el Estado en general; el de la otra es el Estado capitalista, una forma particular de Estado que representaría en su máxima expresión la esencia misma del Estado como instrumento de dominación de una clase sobre otra.

De este diferente planteamiento del problema derivan muy distintas consecuencias, incluso opuestas entre sí. El pacifismo democrático no contempla la eliminación del Estado, sino su transformación de manera que el poder del gobernante esté controlado por los gobernados, en la creencia o en la ilusión de que, en el momento en el que todos los Estados estuviesen gobernados democráticamente, el conflicto entre uno y otro jamás podría llegar a la fase final del conflicto armado. El pacifismo socialista —partiendo de la convicción de que todo Estado es por su naturaleza despótico, siempre es una «dictadura» de una clase sobre otra, aun el Estado de transición en cuanto dictadura del proletariado— mira, en cambio, no tanto a la transformación de un determinado tipo de Estado, sino a la eliminación o extinción del Estado en cuanto tal, a una sociedad sin Estado.

La conclusión lógica del primero es la sociedad universal de los Estados; incluso, en las teorías más avanzadas que han ido más allá del proyecto de Kant, se trata de una federación de Estados, en la

que la relación entre el Estado universal y los Estados específicos debería ser del mismo tipo que las relaciones entre el Estado central y los Estados miembros de un Estado federal democrático, como son los Estados Unidos. La conclusión lógica del segundo es, en contraste, la desaparición de toda forma de Estado. El primero ve la solución definitiva del problema de la guerra entre Estados en un proceso gradual y cada vez más amplio de estatalización, es decir, en la formación de Estados cada vez más amplios y de ligas de Estados cada vez más sólidas, en el mismo tipo de proceso que caracterizó el desarrollo de las sociedades históricas desde la tribu primitiva hasta los grandes Estados actuales, que no por casualidad ellos mismos son aglutinaciones de anteriores Estados menores. El segundo observa la solución del problema en el proceso inverso de desestatalización hasta llegar a la instauración de una forma de convivencia jamás vista con anterioridad, que ya no se mantiene por la fuerza, aunque limitada y regulada, sino por la concordia natural consecuente con la abolición de los conflictos de clase. En la culminación del primer proceso, concebido como evolutivo, derivado de la propia naturaleza de las cosas, no estaría la finalización del reino de la fuerza, sino su ampliación, aunque mantenida a raya por el control popular, hasta abarcar no sólo las relaciones internas de los Estados, sino también sus relaciones externas. En la culminación del segundo proceso, concebido como revolucionario, que es un verdadero y propio salto cualitativo y al mismo tiempo un cambio total de ruta con respecto al curso histórico de la humanidad, estaría la transformación del reino de la fuerza en reino de la libertad.

También se puede incluir en el pacifismo institucional el movimiento por la paz, que, particularmente intenso durante el siglo XIX y no del todo apagado hoy, se inspiró en la idea distintiva del pensamiento liberal, de acuerdo con el cual el recurso a la fuerza para solucionar los conflictos internacionales habría cesado automáticamente cuando el «espíritu del comercio», o de intercambio, para retomar las mismas palabras de Benjamin Constant, hubiera tomado la supremacía sobre el «espíritu de conquista», o de dominio; cuando, bajo otra imagen cercana a los teóricos del libre intercambio, en las relaciones internacionales el mercader hubiera tomado el lugar del guerrero. En la filosofía de la historia de Spencer, que significó la expresión más consecuente de la doctrina liberal, de acuerdo con la cual el Estado debe gobernar lo menos posible, a la expansión de la sociedad civil libre del pastoreo gubernamental debe corresponder una retracción gradual de los poderes y de las funciones del Estado. La idea del pacifismo mercantil se muestra en

la tesis de que la época de las sociedades militares, que caracterizó la historia milenaria del hombre, habría sido sustituida gradualmente por la época de la sociedad mercantil, cuyo rasgo sobresaliente habría sido precisamente el de no tener necesidad de recurrir a la violencia del choque bélico para resolver los problemas esenciales del desarrollo económico y civil. También este tipo de pacifismo es de naturaleza institucional, porque también él encuentra la solución al desencadenamiento de las guerras en un cambio de instituciones estatales que consiste en la drástica reducción de sus poderes tradicionales. También para éste el principal adversario es el Estado, la institución que debe ser considerada como la principal causa de todas las especies de guerra, incluidas las civiles o intraestatales, aunque no en referencia a la forma de gobierno, como el pacifismo democrático, ni con respecto al sistema de dominación en cuanto tal, como el pacifismo socialista, sino en cuanto a la relación entre la sociedad, que debe expandirse, y el Estado, que debe reducirse a su mínima expresión, es decir, en referencia a la mayor o menor amplitud de los poderes del Estado.

Resumiendo, el pacifismo institucional ha tomado las tres siguientes formas: no habrá paz verdadera sino cuando los pueblos se adueñen del poder estatal, no habrá paz verdadera sino cuando la organización militar pierda gran parte de su vigor para bien de la organización industrial; y no habrá paz verdadera sino cuando la sociedad sin clases haya vuelto inútil la relación de dominación en la que siempre ha consistido la organización política de una comunidad determinada. Tres pacifismos que se presentan en tres diferentes niveles de profundidad: el primero, al nivel de la organización política; el segundo, de la sociedad civil; y el tercero, del modo de producción. Lo que tienen en común es la consideración de la paz como resultado de un proceso histórico predeterminado y progresivo, en el que se ve como resultado necesario el paso de una fase histórica —en el que las diversas etapas del avance humano fueron producto de las guerras— a otra nueva, en la que, por diferentes razones, reinará la paz perpetua, porque se verá desarrollada una forma de convivencia tan diferente de la que caracterizó la historia humana hasta hoy que se hará muy improbable la guerra como medio para resolver los conflictos (concepción democrática de la paz), o cada vez más difundidos los conflictos que no haya necesidad de guerras para resolverlos (concepción mercantil de la paz), o se harán todavía más raros los mismos conflictos por los cuales individuos y grupos en otras épocas históricas recurrieron a la guerra (concepción socialista de la paz). A despecho de la reali-

dad histórica de una sociedad humana siempre belicosa y conflictiva, estas tres filosofías de la paz persiguen el ideal de una sociedad respectivamente no belicosa, o conflictiva pero no belicosa, o incluso no conflictiva.

Más acá del pacifismo institucional en sus diversas expresiones históricas se ubica un pacifismo menos ambicioso, aunque también menos eficaz si lograse su intención, que se puede llamar instrumental, en cuanto no se propone tanto cambiar o destruir las instituciones a las que se atribuye la causa primera de la guerra, sino quitar de las manos de los sujetos que tienen el poder de hecho, y de derecho, para provocar conflictos violentos, los medios con los que el hombre, a diferencia de todos los demás animales, se vale para ejercer la violencia: las armas. En cambio, más allá del pacifismo institucional se coloca una forma de pacifismo mucho más ambicioso, y también más eficaz si tuviese alguna lejana posibilidad de realizarse (pero de todos los pacifismos es el más utópico), que se puede llamar ético, porque busca la solución al problema de la guerra exclusivamente en la naturaleza misma del hombre, en sus instintos reprimidos, en sus pasiones que deben ser orientadas hacia la benevolencia en vez de hacia la hostilidad, en las motivaciones profundas que pueden empujarlo hacia el bien o hacia el mal según si son encaminadas hacia el comportamiento egoísta o al altruista.

La política del desarme con respecto a la guerra tiene la misma naturaleza que el prohibicionismo con respecto a la lucha contra la embriaguez. ¿Quieren salvar al hombre del alcoholismo? Ahórrense los sermones moralistas que no sirven de nada; no se afanen en buscar las razones sociales, económicas y políticas del alcoholismo. Impídanle beber. El prohibicionismo, como la política del desarme, constituye en sus diversos ámbitos la solución del mínimo esfuerzo. ¿Quieren impedir las guerras? Si pretenden transformar el alma de los hombres, son unos ilusos; si desean cambiar antiguas y muy enraizadas instituciones que para bien o para mal han hecho la historia, no llegarán a tiempo. La única solución a mano es: «¡No a las armas!» (*Die Waffen nieder!*, como el título de una revista pacifista alemana de fines del siglo XIX, dirigida y animada por Bertha von Suttner). Quien tenga un gato que araña, no profundice en especulaciones sobre la naturaleza y costumbres del gato: córtele las uñas. En realidad la vía del desarme, como la del prohibicionismo, ha tenido poco éxito. Los medios de destrucción a disposición del hombre no sólo no han sido eliminados, no sólo no han disminuido, sino que están aumentando en una progresión cada vez más rápida. Las numerosas conferencias sobre desarme después de la

Primera Guerra Mundial no impidieron la acumulación de armas cada vez más potentes. Eso hizo posible y más desastrosa la segunda. Las primeras dos bombas atómicas de Hiroshima y Nagasaki, aunque despertaron terrores apocalípticos junto con la esperanza de *un novus ordo*, no modificaron la tradicional estrategia de las grandes potencias, la de la seguridad basada en la amenaza de la fuerza, que es más eficaz en cuanto es más creíble, y más creíble en cuanto es más insolente. Se puede discutir sobre si el hombre se halla en constante progreso hacia lo mejor en las costumbres, la moralidad, la sabiduría; pero está fuera de discusión el progreso continuo, constante, irreversible, de la edad de piedra a hoy, del poder de los medios para destruir y matar.

De todas las formas de pacifismo, el más radical es el ético: más radical en el sentido de que considera que para resolver los problemas de la guerra es preciso ir a la raíz del fenómeno, el hombre mismo, y, por tanto, la misión de hacer la guerra a la guerra debe corresponder, más que a los juristas, diplomáticos y políticos, a los que se encargan de las almas y los cuerpos, sean éstos sacerdotes, filósofos, pedagogos, psicólogos, misioneros, antropólogos, moralistas o biólogos, según si la razón última de la guerra debe buscarse en un defecto moral del hombre vinculado a un acontecimiento de la historia religiosa de la humanidad (el pecado original) o explicado mediante las categorías de la ética naturalista o racionalista (el dominio de las pasiones), o, por el contrario, esté localizado en su naturaleza instintiva, en la irrefrenable agresividad, en parte natural y en parte cultural, que se desencadena frente a la hostilidad de la naturaleza o de otro hombre.

Esta forma de pacifismo encuentra hoy una de sus expresiones más difundidas en todas esas iniciativas que se reúnen en torno al tema de la «educación para la paz». El núcleo de este movimiento está en la idea de que habrá guerras mientras haya hombres que consideren a otro hombre como enemigo. El enemigo es aquel que debe ser aniquilado; es el que no puede seguir existiendo si quiero continuar existiendo yo; la regla fundamental de la relación enemigo-enemigo es la del gladiador en el circo: *mors tua vita mea*. Esta relación es tal que no puede terminar más que con la victoria de uno sobre el otro. Si bien son variadas y multiformes las direcciones en las que se mueve la educación para la paz, ella tiene, de una u otra forma, la siguiente motivación fundamental: «Haz lo que sea necesario para no considerar jamás a ningún otro hombre, por la razón que sea, tu enemigo». De aquí la importancia del estudio de la historia, de las guerras, de sus causas y efectos, de la violencia

específica interna y externa en los animales y en los hombres, del conocimiento de la psicología y de la sociología, de las instituciones jurídicas como conjunto de reglas para la limitación del uso de la fuerza, del estudio de las relaciones internacionales, en las que hasta ahora la guerra ha sido juzgada, bajo ciertas condiciones, legítima, del conocimiento de la historia de los instrumentos bélicos y su aumento progresivo, seguido de una información precisa sobre la condición actual de los armamentos y su capacidad de «superaniquilamiento» (*overkill*), es decir, de exterminar varias veces al adversario. El estudio de todas esas disciplinas, en suma, mediante el cual el educador puede dar una idea cada vez más precisa y convincente de la que en los albores de la Primera Guerra Mundial fue llamada la «gran ilusión» (cada vez más grande aunque terriblemente dura), si bien no menos grande es la ilusión de que la solución del problema de la guerra, incluso frente a la amenaza de la «mutua destrucción asegurada», puede depender del cambio de las líneas pedagógicas y en general de una ampliación de esos conocimientos históricos, científicos y técnicos que se refieren al fenómeno de la guerra y de la paz.

En definitiva, la educación para la paz —por encima de una mayor insistencia en la posible guerra futura como situación límite, o sea, como situación más allá de la cual podría haber una catástrofe sin precedentes, la que Jonathan Schell llamó la «segunda muerte»[3] (la muerte no de este o aquel hombre, sino de toda la humanidad)— no tiene un contenido específico diferente de la educación moral en el más amplio sentido de la palabra, es decir, de la educación de todo hombre para respetar a sus semejantes, lo que constituye la motivación central de la enseñanza moral, inspirada en una religión profética como el cristianismo o en filosofías laicas universalistas, como la kantiana, que tomó del cristianismo el principio de la igual dignidad de todos los hombres como personas morales (a diferencia de todas las cosas el hombre tiene un valor, no un precio) y lo ha transformado en el imperativo categórico. «Respeta a todos los hombres como fines y no como medios».

Las raíces más profundas del pacifismo ético deben ser buscadas en el «ideal del hombre nuevo», un ideal que entró imperiosamente en la historia de Occidente con el cristianismo, alimentó visiones milenaristas y utopías políticas o político-religiosas e inspiró todos los grandes movimientos revolucionarios tendentes a la

3. Cf. J. Schell, *The Fate of the Earth*, Alfred Knopf, New York, 1982 [trad. it., *Il destino della terra*, Mondadori, Milano, 1992].

creación de un *novus ordo*, que tiene como presupuesto precisamente al nuevo Adán: tarea inmensa, de acuerdo con Rousseau, del gran legislador que, al tomar la iniciativa de fundar una nación, «debe ser capaz de cambiar la naturaleza humana»[6].

El equilibrio del terror

A pesar de las doctrinas pacifistas y de los movimientos por la paz de los últimos dos siglos, actualmente la paz reposa exclusivamente en el equilibrio del terror y en la llamada estrategia de disuasión. Pero ¿qué paz? Una paz provisional; más que una paz, una tregua de armas en espera de un evento extraordinario, como fue extraordinaria la explosión de la primera bomba atómica, que hizo decir a los más conscientes observadores que había comenzado una nueva era en la historia de la humanidad. Un evento extraordinario del que no se ve en el horizonte alguna señal de su llegada, como podría ser un acuerdo para la destrucción de los arsenales nucleares, como quisiera el pacifismo instrumental, o una superación de la todavía persistente anarquía internacional, como lo desearía el pacifismo institucional, o la sustitución universalizada de la enemistad para dar paso a la amistad, como lo desearía el pacifismo ético.

Con respecto al antiguo equilibrio del poder, que dominó el escenario internacional durante siglos, la única novedad de la estrategia actual de disuasión es la confianza en que el poder de las nuevas armas es tal que constituye por primera vez en la historia un elemento no sólo capaz de obstaculizar la agresión y, por tanto, la guerra conducida con armas atómicas, sino de hacerla, más que improbable, imposible. En torno a esta confianza en la capacidad taumatúrgica de las nuevas armas surgió una lúgubre apología del equilibrio basado en esa cosa mucho más fuerte que el *metus*: el *terror*.

El argumento principal de esta apología es que una conflagración entre potencias atómicas terminaría sin vencedores ni vencidos, y por tanto haría a la guerra, en la que el objetivo es la victoria sobre el enemigo, totalmente inútil. La única prueba histórica de esta confianza está en la constatación de que, no obstante el estallido de numerosas guerras cruentas llevadas a cabo con armas convencionales, la guerra entre las dos mayores potencias atómicas todavía no se ha dado, y la única vez en la que se estuvo cerca de la amenaza de represalias atómicas, en el asunto de los misiles soviéticos en Cuba en 1962, la parte amenazada prefirió retirarse.

6. J.-J. Rousseau, *El contrato social*, cit., II, 7.

Pero este razonamiento es débil por lo menos por dos razones: ante todo, el lapso transcurrido es demasiado breve para que se pueda extraer de ello alguna consecuencia en relación con el futuro inmediato, y mucho menos con el lejano; en segundo lugar, no hay razón para pensar que si una tercera guerra mundial no ha estallado ello ha dependido únicamente del equilibrio del terror. Si es difícil establecer las causas de lo que ha sucedido, todavía es más difícil decir por qué no se ha dado un acontecimiento.

Además, la doctrina del equilibrio del terror ha dado origen a algunas paradojas, de las cuales las dos principales son las siguientes. Admitiendo que sea verdad que la posesión de las armas nucleares haga imposible la guerra, de allí se sigue que tales armas son objetos cuyo propósito no es el de ser usados por uno de los dos contendientes contra el otro, sino impedir que ambos los usen. En cuanto tales, son armas cuya eficacia a fin de cuentas no depende de su uso efectivo, sino simplemente de la amenaza de su utilización. Son, por consiguiente, instrumentos diferentes de todos los demás, en cuanto fueron construidos no para ser empleados, sino con la precisa intención de no usarlos jamás. La otra paradoja consiste en el hecho de que el equilibrio del terror no sirve para eliminar la guerra, sino sólo para eliminar la guerra nuclear. Al amparo de las armas nucleares, no ha habido jamás tantas guerras convencionales como en estos últimos cuarenta años. Las armas nucleares se paralizan mutuamente. La amenaza de la guerra atómica impide solamente la propia guerra nuclear, es decir, un tipo de guerra que antes no era posible debido a la misma inexistencia de tales armas.

La mayor dificultad que encuentra la doctrina del equilibrio del terror es que se basa en la eficacia del temor recíproco; pero el temor recíproco presupone a su vez la igualdad de fuerzas. Mas ¿esta igualdad es posible? Sería posible sólo a condición de que hubiese criterios unívocos para calcular la cantidad y la calidad de las fuerzas involucradas, lo que continuamente es puesto en duda por los expertos. La consecuencia de esta dificultad se muestra en el hecho de que cada una de las superpotencias se inclina a sostener que el adversario posee fuerzas superiores, y de esta evaluación extrae el pretexto para llevar sus armas a un nivel más alto. Prueba de ello es que el tan proclamado equilibrio en todos estos años jamás ha sido alcanzado, y las posibilidades de la «megamuerte» han aumentado continuamente por ambas partes de manera tal que el equilibrio a menudo se ha desequilibrado para volver a equilibrarse en un nivel más alto. No hay ningún signo que indique que este proceso de equilibrio inestable, en el que la igualdad de fuerzas

cuando es reconocida por una parte no lo es por la otra, esté por detenerse.

Si se admite, como creo que se debe hacer, que el equilibrio del terror es a la larga completamente inadecuado para el propósito que sus simpatizantes interesados le atribuyen, y que por consiguiente es ineficaz, se debe dar un paso adelante: mostrar que no sólo no es eficaz, sino que es por completo contraproducente. El aumento vertiginoso de la potencia de las armas ciertamente puede alejar el peligro de la guerra, aunque no la excluye, pero pone al mismo tiempo las condiciones de una guerra cada vez más devastadora. El terror aplaza la guerra, pero ésta, conforme se prorroga, se vuelve potencialmente más destructiva. En el mismo momento en el que el terror aleja el peligro del exterminio, lo prepara con cuidado meticuloso: pretende ser el verdadero factor contra la catástrofe, pero si ésta sucede, será hija del terror.

El advenimiento de la era atómica, la nueva era que hizo decir a alguien que habría sido necesario iniciar un nuevo sistema de periodización de la historia, imponía a los Estados salir fuera de la lógica de la voluntad de poder; con la doctrina del equilibrio del terror se quedan completamente en ella. El que cada uno de los dos contendientes justifique el continuo aumento del propio poder sosteniendo que debe defenderse de la posible agresión del otro, forma parte de un juego tan viejo que ya no sorprende a nadie. Un juego, aparte de todo, ambiguo, por no decir contradictorio, porque desde el momento mismo en el que ambos dicen lo mismo, o sea, que el agresor es el otro, ninguno de los dos es el verdadero agresor visto por sí mismo, sino los dos son agresores desde el punto de vista del otro. Esta ambigüedad es efecto del miedo recíproco, y el miedo recíproco es a su vez producto del ponerse uno frente a otro como agresores potenciales. Además, en un estado de miedo recíproco uno no se fía del otro, y al no hacerlo la desconfianza aumenta. La única cosa en la que los dos adversarios deben ser creíbles es en la capacidad de hacer efectiva la amenaza, de no «fingir». Cada uno de los dos debe desconfiar cuando el otro dice que no quiere atacarlo, y por lo tanto siempre debe estar listo para defenderse; en cambio, debe dar crédito cuando el otro dice que si es atacado será capaz de imponer un castigo ejemplar y, por consiguiente, debe estar siempre dispuesto a responder la agresión. Ninguno debe creer en las buenas intenciones del otro de que no agredirá, sino que debe creer en su capacidad de respuesta. En suma, debe, en referencia a lo que piensa el otro con respecto a él, creer y no creer, y al mismo tiempo, en relación con el propio

comportamiento hacia el otro, ser creíble y no creíble simultáneamente.

Que la doctrina del equilibrio del terror es la continuación de la tradicional política de fuerza puede ser confirmado por la constatación de que el estilo diplomático con el que ambas partes conducen las negociaciones sobre el desarme, a pesar de que las armas objeto de la negociación no sean tanto las convencionales, sino las nucleares, que ponen en peligro el «destino del hombre»[7] (Karl Jaspers) o, si se quiere, el «destino de la tierra» (Jonathan Schell), no ha cambiado, sino que continúa teniendo entre sus ingredientes principales la mentira calculada, el recato recíproco, enunciaciones de principio en las que nadie cree, promesas en las que nadie confía, propuestas de una de las dos partes que son inmediatamente rechazadas por la otra como divagaciones que no deben tomarse demasiado en serio. No parece que las cosas hayan cambiado mucho desde que Rousseau, comentando el proyecto de paz perpetua del abate de Saint-Pierre, escribió:

> Se organizaban entre nosotros alguna que otra vez ciertas dietas generales con nombre de congreso, a las que se acude solemnemente desde todos los Estados de Europa para volverse del mismo modo; en donde se reúnen para no decir nada; donde todos los negocios públicos se tratan en privado; donde se decide en común si la mesa será redonda o cuadrada, si la sala tendrá más o menos puertas, si tal plenipotenciario estará de frente o de espaldas a la ventana, si tal otro caminará dos pulgadas más o menos en una visita, y otras mil cuestiones de la misma importancia, inútilmente removidas desde hace siglos, y muy dignas seguramente de ocupar a los políticos del nuestro[8].

Múltiples son las formas y los tipos de paz de los que podemos extraer noticias de la historia, y no menos innumerables los mecanismos con base en los cuales ha sido intentada por varios autores su clasificación. Aron distingue tres tipos de paz, que llama de «potencia», de «impotencia» y de «satisfacción». En uno de los dos extremos está la paz de potencia, de la que distingue tres subespecies, que llama paz de «equilibrio», de «hegemonía» y de «imperio»,

7 Cf. K. Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, Munich, 1958 [trad. cast., *La bomba atómica y el futuro del hombre*, Madrid, Taurus, 1966].

8 J.-J. Rousseau, *Estratto dal progetto di pace perpetua dell'abbé de Saint-Pierre*, en Íd., *Scritti politici*, ed. de M. Garin, Laterza, Roma/Bari, 1994 [trad. cast. de M. Morán, *Escritos sobre la paz y la guerra*, CEC, Madrid, 1982, p. 15].

dependiendo de que los grupos políticos estén en relación de igualdad o de desigualdad basada en la preponderancia de uno sobre todos los demás (como sucede en el caso de los Estados Unidos con respecto a los otros Estados de América), o sobre un verdadero dominio (como, por ejemplo, la *pax romana*). En el otro extremo está la paz de satisfacción, que tiene lugar cuando en un grupo de Estados ninguno abriga aspiraciones territoriales o de otra índole con respecto a los otros y sus relaciones están basadas en la mutua confianza (el ejemplo actual más evidente es el de la paz que después de la Segunda Guerra Mundial existe entre los Estados de Europa occidental). En medio está la paz de impotencia, un acontecimiento nuevo, según Aron, al estar basado en la situación que después del advenimiento de la guerra atómica se llama «paz por el terror», definida como la que «reina (o reinaría) entre unidades políticas, cada una de las cuales tiene (o tendría) la capacidad de ocasionarle a otra daños mortales»[9]. Esta definición es idéntica a la que dio Hobbes del estado de naturaleza, allí donde observa, precisamente al inicio de la descripción de este estado, que su extrema peligrosidad deriva precisamente del hecho de que en él todos los individuos son iguales y lo son precisamente porque cada uno puede causarle al otro el máximo de los males: la muerte. El estado de naturaleza hobbesiano es el del equilibrio del terror permanente, basado, como está, exclusivamente en el «temor recíproco»: una situación que, como el actual equilibrio del terror entre las potencias atómicas, cuando no es una guerra abierta, es una tregua en espera de una guerra improbable pero siempre posible. Paradójicamente, la paz de impotencia es el efecto del antagonismo de dos entes iguales y contrarios, en el que la impotencia de cada uno deriva de la potencia del antagonista.

El Tercero para la paz

Como el estado de naturaleza hobbesiano, el equilibrio del terror es una condición de la que el hombre debe salir definitivamente, sea que este «debe» sea entendido como un imperativo categórico, una norma moral absoluta o como un imperativo hipotético, una regla de prudencia, sea que se contemple desde el punto de vista de una moral deontológica y de la ética weberiana de la convicción o desde

9. R. Aron, *Paix et guerre entre les nations*, Paris, 1962, [trad. cast. de M.ª C. Ruiz de Elvira, *Paz y guerra entre las naciones*, vol. 1 *Teoría y sociología*, Alianza, Madrid, 1985, p. 207].

el punto de vista de una moral utilitarista y de la ética weberiana de la responsabilidad. Pero ¿de qué manera? Parece improbable que de él se pueda salir sin la presencia de un Tercero no involucrado. En un estado de equilibrio de las fuerzas entre iguales, el único instrumento de paz es el acuerdo; pero para que un acuerdo sea eficaz y alcance el propósito para el cual ha sido estipulado es preciso que los dos contrayentes se consideren obligados perentoriamente a observarlo. Ahora bien, esta obligación desaparece en un estado de incertidumbre, o sea, en una situación en la que ninguno de los dos está seguro de la observancia del otro. Esta situación fue descrita de una vez y para siempre por Hobbes:

> [En el estado de naturaleza] quien cumple primero no tiene seguridad de que el otro cumplirá después, ya que los lazos de las palabras son demasiado débiles para refrenar la ambición humana, la avaricia, la cólera y otras pasiones de los hombres si éstos no sienten el temor de un poder coercitivo; poder que no cabe suponer que existe en la condición de mera naturaleza, en que todos los hombres son iguales y jueces de la rectitud de sus propios temores. Por ello, quien cumple primero se confía a su amigo, contrariamente al derecho [...] de defender su vida y sus medios de subsistencia[10].

Considerando la manera en que están llevándose a cabo las negociaciones para el desarme entre las grandes potencias, no tardará mucho en reconocerse la exactitud de la hipótesis hobbesiana. Quien comienza primero en una situación en la que no es seguro que el otro haga lo mismo ¿no se pone acaso en las manos del otro? Entonces, ninguno comienza. Una cosa es la estipulación verbal de un pacto, y otra distinta su observancia. Los pactos sin la espada de un ente superior a los dos contrayentes son, para decirlo con Hobbes, un simple *flatus vocis*.

Jamás se insistirá lo suficiente en la importancia del Tercero en una estrategia de paz. La guerra tiene esencialmente una estructura dual y tiende a dividir a los beligerantes, por numerosos que ellos sean, en dos polos. A veces no falta la presencia de un Tercero incluso en un conflicto armado, que puede asumir la figura de *Tertium gaudens*, es decir, de aquel que sin quererlo saca beneficio de los daños que los dos contendientes se procuran, o la del chivo expiatorio, que es, por el contrario, aquel del que ambos conten-

10 Th. Hobbes, *Leviatano*, XIV [trad. cast. de M. Sánchez Sarto, *Leviatán*, FCE, México, 1984, p. 112].

dientes se benefician, o del sembrador de discordias, que es el que provoca la guerra ajena para extraer conscientemente ventaja (con base en el principio *divide et impera*). Pero ninguno de estos Terceros conduce esencialmente la guerra: todos son figuras marginales. Cuando el Tercero se vuelve un aliado de una de las dos partes, pierde completamente el papel de Tercero. Cuando permanece neutral se encuentra en una situación de extrañeza ante el conflicto. Con base en la presencia o ausencia de un Tercero en un conflicto se fundamenta la distinción, ya señalada, entre estado polémico, en el que el Tercero está excluido, y estado agonista, en el que existe el Tercero y que, por tanto, se puede llamar del Tercero incluido. El primero, que es el estado de guerra por excelencia, es dual; el segundo, que es por antonomasia el estado de paz, es decir, aquel en el cual los conflictos son resueltos por la presencia de un Tercero sin que sea necesario el recurso al uso de la fuerza recíproca, es triádico.

Son dos las figuras principales del Tercero-para-la-paz: el árbitro (*Tertium super partes*) y el mediador (*Tertium inter partes*). El árbitro, a su vez, puede ser impuesto desde arriba, autoimpuesto o ser seleccionado por las dos partes. De cualquier manera, debe ser reconocido por las partes para desempeñar su función: el efecto del reconocimiento consiste en el hecho de que los dos litigantes se comprometen a aceptar la decisión cualquiera que ella sea, y al aceptarla ponen fin al problema. Por ello es necesario distinguir el árbitro que cuenta con un poder coactivo tan fuerte que es capaz de someter al recalcitrante, del árbitro que no cuenta con ese poder. El primero puede ser justamente llamado, para retomar el título de una célebre obra de teoría política, *Defensor pacis*. El mediador puede ser, en su función más débil, el que pone en contacto a las partes o, en su función más fuerte, aquel que interviene activamente con el objeto de hacer alcanzar a las partes un compromiso. Bajo este segundo aspecto se llama, no por casualidad, *reconciliador* (y, cuando el personaje es de gran autoridad, pacificador).

Entre dos contendientes la paz puede nacer de la victoria de uno sobre otro, y entonces se tendrá la paz de imperio, o de la presencia de un Tercero, árbitro o mediador. En la situación actual de las relaciones entre las dos grandes potencias, caracterizada por el equilibrio del terror, no se considera ni auspiciable ni posible la primera, que vendría después de una guerra catastrófica. Pero ¿existe un Tercero-para-la-paz del que se pueda esperar una solución diferente de esa paz de imperio, una paz negociada, de compromiso, o al final, para retomar la tipología de Aron, una paz de satisfac-

ción? En el actual sistema internacional este Tercero no existe, ni se perfila uno creíble en el horizonte. El *Tertium super partes* tendría que haber sido, de acuerdo con los propósitos de sus promotores, sacudidos por los efectos de la Segunda Guerra Mundial, la Organización de las Naciones Unidas, pero al haber nacido como asociación de Estados y no como un superestado (en un orden estatal el derecho de veto sería inconcebible), es demasiado débil para imponerse a los Estados más fuertes, que de hecho la desprecian y se sirven de ella, cuando lo hacen, únicamente para hacer valer sus intereses y para tratar de obstaculizar la satisfacción de los intereses ajenos. Terceros por encima de las partes son idealmente, aunque no siempre en la práctica, las iglesias cristianas, un soberano del orden religioso universal, como el papa, los movimientos pacifistas surgidos en estos últimos años sobre todo en Europa y los Estados Unidos (los movimientos pacifistas de Europa del Este son movimientos parciales), de inspiración religiosa o político-religiosa, como los movimientos por la no violencia, o política; pero su autoridad es exclusivamente espiritual y moral: una autoridad que, aunque alta y universal, jamás ha impedido, durante todo el curso de la historia de la humanidad, dominada por la voluntad de poder, las «masacres inútiles». Por lo que hace el Tercero entre las partes, éste es un papel al que habría podido aspirar Europa, si no hubiese estado hasta ahora, y quizás irremediablemente, dividida en zonas de influencia de los Estados Unidos y de la Unión Soviética, lacerada entre dos diferentes lealtades que le han impedido encontrar una unidad política correspondiente y apegada a su unidad cultural, que existe desde hace siglos. Cuando terminó la hegemonía de la Unión Soviética sobre China y ésta empezó a desempeñar un papel relativamente autónomo en el orden internacional, se comenzó a pensar que el sistema bipolar se habría convertido en un sistema tripolar. Pero por encima del hecho de que la previsión fue prematura, China no sería un Tercero mediador, sino en el mejor de los casos un *Tertium gaudens*, y en el peor un aliado disponible para ambas partes de acuerdo con las circunstancias, y, en consecuencia, sería en ambos casos una típica figura del Tercero-para-la-guerra. En fin, existe una gran organización de Estados presuntamente neutrales o independientes de los dos bloques que ha sido llamada del Tercer Mundo; pero ella, como Tercero-por-encima-de-las partes, es demasiado débil por falta de cohesión interna; como Tercero-entre-las-partes, muy poco autorizada en cuanto está constituida por una gran parte de Estados en vías de desarrollo. Es, en las condiciones actuales de la lucha por la hegemonía de los dos grandes leviatanes,

absolutamente impensable que un Tercero-por-encima-de-las-partes pueda nacer artificialmente, de acuerdo con la hipótesis hobbesiana de un *pactum subiectionis* entre los Estados, o sea, de la renuncia de los Estados más fuertes al uso indiscriminado de la fuerza y de la constitución voluntaria e irreversible de una fuerza común. Por otra parte, es inconcebible que una situación como la del equilibrio del terror, mantenido sólo mediante un incremento continuo de la capacidad de una parte y de otra de ser siempre más «terribles», pueda durar infinitamente, no por otra cosa sino porque vivimos en un universo finito y son finitos los recursos de los que el hombre puede disponer para acrecentar su poder. Es ya una certeza absoluta que la humanidad debe salir de la situación de equilibrio del terror; pero nadie, ni siquiera los que tienen en sus manos el poder supremo de vida y de muerte, es capaz de decir si, cómo y cuándo, se puede dar esta salida.

La propuesta llamada Iniciativa de Defensa Estratégica, anunciada por primera vez por el presidente de los Estados Unidos, Ronald Reagan, el 23 de marzo de 1983 y denominada «Guerra de las Galaxias», fue presentada como un verdadero salto cualitativo en las relaciones entre las dos grandes potencias, como una manera para responder a la aspiración universal de conjurar el apocalipsis nuclear, en cuanto, al diseñar un escudo espacial de amplitud y precisión tales que impida el despegue, el recorrido o la llegada de los misiles adversarios, haría perder validez a la relación directa entre seguridad y amenaza de exterminio, en la que se basó la estrategia de la era postatómica. La idea fundamental en la que se basa la nueva estrategia consiste en el intento de sustituir la carrera armamentista de carácter ofensivo, de armas cada vez más lacerantes, por la carrera de aparatos de defensa cada vez más protectores, suplantar la persuasión mediante el miedo del otro por la persuasión a través de la falta de miedo propia. El debate está en curso; se trata de saber, en primer lugar, si ese sistema de defensa es técnicamente posible y por tanto correspondiente con el objetivo; en segundo lugar, si, en caso de que sea posible con respecto a la condición actual de las armas, no puede ser superado por nuevas armas ofensivas aún no inventadas, que en tal caso no harían más que reanimar la competencia entre los dos grandes y aumentar el riesgo y la gravedad del choque final; en tercer lugar, si la posesión del escudo espacial, que otorgaría a uno de los dos el privilegio de la invulnerabilidad, no pueda hacerlo —como Aquiles— más fuerte, más arrojado en el ataque, justamente co-

mo dice una de las más famosas máximas de Maquiavelo: «Primero se trata de no ser atacado, y luego de atacar al otro»[11].

[Traducción de José Fernández Santillán]

II. RELACIONES INTERNACIONALES Y MARXISMO

En estos últimos años ha sido particularmente vivo e intenso el debate sobre la presunta existencia de una teoría marxista del Estado; por lo menos en Italia. Pero hasta ahora la discusión ha tenido como objeto el Estado desde el punto de vista de las relaciones entre gobernantes y gobernados, el tema clásico de las formas de gobierno; hasta el punto de que los dos términos principales del debate han sido siempre «democracia» y «dictadura». No obstante, el Estado tiene dos caras: una que mira hacia adentro, donde las relaciones de dominación tienen lugar entre los que detentan el poder de expedir y hacer respetar normas obligatorias y los destinatarios de dichas disposiciones; otra que contempla el exterior, donde las relaciones de dominación tienen efecto entre el Estado y los demás Estados. No existe manual de derecho público que, al afrontar el problema de la soberanía, no comience diciendo que la soberanía posee dos connotaciones, una interna y otra externa. La distinción entre soberanía interna y externa es, por decirlo de alguna manera, el *abc* de la teoría del Estado.

Hasta hoy —me refiero en especial al debate como se ha desarrollado en Italia en estos últimos años, específicamente en las dos recopilaciones de escritos *El marxismo y el Estado* (1976) y *Discutir el Estado* (1978), publicadas respectivamente por dos revistas de izquierda, *Mondoperaio* e *Il Manifesto*— la discusión nacida de la pregunta «¿existe una teoría marxista del Estado?» se ha referido exclusivamente al problema del Estado en sus relaciones internas, y ha dejado casi completamente en la oscuridad el problema de las relaciones internacionales. Estimo que el debate dentro de la teoría marxista del Estado no puede considerarse agotado hasta que no haya sido afrontado con la misma tónica desprejuiciada (y sin tomar

11. N. Maquiavelo, *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio*, [trad. cast. de A. Martínez Arancón, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid, 1987, p. 93].

partido por nadie) este segundo aspecto. Para estudiar este tema nos mueven los conocidos acontecimientos de los últimos tiempos que, en contraste con la manera tradicional y vuelta acríticamente convencional de afrontar las relaciones entre los Estados de parte de la doctrina marxista corriente, inducen a plantear en referencia a este problema el mismo tipo de pregunta que ha sido formulada con respecto a las relaciones internas: «¿existe una teoría marxista de las relaciones internacionales?», y, si existe, «¿cuál es?». Quisiera precisar, a riesgo de equivocarme y de las acostumbradas críticas de los bien informados, que no se trata de un problema nuevo, como no lo era el de la relación entre democracia y socialismo. Más simplemente, se ha vuelto actual, no por otra cosa sino porque democracia y dictadura eran conceptos y realidades conocidos desde hace siglos, mientras que del tipo de relaciones entre Estados socialistas sólo se había podido proporcionar una teoría *a priori*, o sea, formular una hipótesis, hasta que no hubiesen existido realmente más Estados socialistas (o que se consideraran o pretendieran ser calificados como tales).

Me parece que no hay necesidad de resaltar la diferencia fundamental entre el tipo de relaciones que se dan entre el Estado y sus miembros y el tipo de vínculos que hay entre un Estado y los demás. Me limito a llamar la atención en la distinción fundamental aunque sea una banalidad: en referencia a sus ciudadanos, el Estado detenta el monopolio de la fuerza legítima, mientras que no lo ostenta con respecto a otros Estados. En las relaciones internacionales, la fuerza como recurso del poder es usada en términos de libre competencia; libre, se entiende, como toda forma de competencia que jamás se desenvuelve entre entes perfectamente iguales. El número de estos entes puede cambiar: pueden ser muchos o pocos (en este caso se habla de oligopolio). También pueden ser solamente dos, como sucedió hasta hace poco en el sistema internacional dominado por los Estados Unidos y la Unión Soviética. Lo importante es que sean más de uno. Allí donde los entes soberanos, y como tales independientes, son más de uno, su relación es cualitativamente distinta de la relación entre el Estado y sus ciudadanos, porque es de tipo contractual y su fuerza obligatoria depende exclusivamente del principio de reciprocidad, en tanto que la relación Estado-ciudadano es, dígase lo que se diga, incluso en el Estado democrático, entre superior e inferior, del tipo mandato-obediencia. Dado que el último recurso del poder político es la fuerza —entiendo por poder político, en efecto, el poder que emplea como instrumento para obtener los efectos deseados la fuerza física, aunque en última instancia—, la diferencia entre el uso de la fuerza en un sistema de

monopolio y el empleo de la fuerza en un sistema de libre competencia es que sólo en este segundo caso su uso puede transformarse en ese fenómeno tan característico de las relaciones entre grupos independientes, sean éstos Estados en el sentido moderno de la palabra u otra cosa, que es la guerra. Prueba de ello es que cuando dentro de un Estado las relaciones entre los aparatos del Estado que tienen como misión el uso de la fuerza y grupos organizados de ciudadanos se transforman en relaciones de guerra, como la guerrilla o incluso la guerra civil, se dice que el Estado se está disgregando, que ya no es un Estado en el sentido propio de la palabra. Además, si bien en situaciones extremas hay guerras dentro de los Estados, el tema de la guerra tradicionalmente está vinculado al del Estado en su relación con otros Estados. En sustancia, se trata del tema por excelencia de toda teoría de las relaciones internacionales. Incluso en términos históricos el vínculo es claro: la teoría del Estado moderno procede junto a la teoría de la guerra, donde el *Derecho de guerra y de paz* de Grocio (1625) está en medio de dos grandes tratados sobre el Estado, en los que es puesto en términos nuevos el problema central de la soberanía como característica fundamental del gran Estado territorial, la soberanía entendida precisamente como el poder exclusivo de disponer de la fuerza en un territorio determinado: la *República* de Bodin (1576) y el *Leviatán* de Hobbes (1651).

Puesta la anterior premisa, y regresando a Marx y a la teoría marxista del Estado ya no desde la óptica de las relaciones internas, sino de las externas, el problema puede ser planteado en los siguientes términos: «¿existe una teoría marxista de la guerra?». Una pregunta de este tipo ha sido incluida preponderantemente en el orden del día de la discusión teórica de la izquierda en los últimos años, desde que algunos acontecimientos internacionales, en concreto algunas guerras —porque siempre de la guerra en última instancia se trata cuando se estudia el problema de las relaciones entre los Estados—, parecen haber desmentido la teoría predominante, o que se creía tal, de la guerra en el ámbito del marxismo teórico en sus varias articulaciones.

No es el momento de trazar siquiera como boceto un esquema de las principales teorías de la guerra (sobre lo que, por lo demás, me detuve en otros escritos)[1]. Sintéticamente, pero con una discreta

1. En especial en *Il problema della guerra e le vie della pace* (1966) y *L'idea della pace e il pacifismo* (1975), ahora incluidos en el pequeño volumen *Il problema della guerra e le vie della pace*, Il Mulino, Bologna, 1979, [4]1997.

aproximación, se puede decir que desde que los escritores políticos se plantearon el problema de la paz universal y perpetua frente a la intensificación y la agravación de las guerras entre los grandes Estados europeos, se han alternado y contrapuesto dos teorías principales de la guerra, que se pueden redefinir, respectivamente, como teoría de la primacía de lo político, la liberal y democrática, y teoría de la prioridad de lo económico, la marxista. Para los escritores liberales y demócratas, comenzando por Kant, quien consideraba que la forma de gobierno republicana era la condición necesaria para el establecimiento de la paz perpetua, las guerras habían sido el producto natural del despotismo, es decir, de una forma de gobierno en la que el poder del príncipe es ejercido sin control. En la tradición marxista, en cambio, las grandes guerras entre Estados soberanos no dependen del régimen político, sino de la estructura económica. En pocas palabras: las guerras existen y existirán, también en el futuro, mientras subsista aunque sea en parte el estado de cosas vigente, vinculadas estrechamente a la estructura capitalista de la sociedad. Tanto en los escritos teóricos de los marxistas —así sean de diferente orientación política— como en los documentos oficiales de los partidos socialistas y comunistas, la guerra, se entiende la guerra entre Estados soberanos, comenzando por la guerra franco-alemana de 1870 y hasta la Primera Guerra Mundial, fue siempre interpretada y execrada como una consecuencia necesaria, ineluctable, del capitalismo. «Las guerras —se lee en la moción final del congreso de la Segunda Internacional de Estocolmo (1907)— corresponden a la esencia misma del capitalismo y cesarán sólo cuando sea suprimido el sistema capitalista». En el primer *Manifiesto de la Internacional Comunista* (6 de marzo de 1919) se lee: «Durante largos años el socialismo predijo lo inevitable de la guerra imperialista y vio la causa en la insaciable ambición de las clases poseedoras de los dos mayores competidores y en general de todos los países capitalistas».

¿Despotismo, es decir, un determinado sistema político, o capitalismo, esto es, un determinado sistema económico? Este es el problema. Aun hoy la polémica barata no se aparta mucho de esta alternativa, simple y simplificante, como todas las alternativas. Dicho de otro modo: para un marxista, el mayor peligro de guerra provendrá siempre de los Estados capitalistas, aunque sean democráticos, para un demócrata, la mayor amenaza, se entiende de la guerra universal, despunta cada vez más en el horizonte por la presencia de regímenes despóticos, aunque sean socialistas.

En realidad, se podría comenzar observando que el tema polí

tico principal de reflexión y de pesquisa histórica por parte de Marx no fue tanto el tema de la guerra, sino el de la revolución. Hablo del tema principal en referencia al problema de las relaciones de fuerza entre grupos organizados en conflicto entre sí. Marx —aunque no solamente él— estaba convencido de que la historia de la humanidad había entrado en la etapa de las revoluciones, no las guerras, sino las revoluciones, habrían sido de allí para adelante la causa de las grandes transformaciones de las relaciones sociales. Esta convicción, que había producido una verdadera y propia mutación en la concepción de la historia, ya no imaginada como progreso de tipo evolutivo o continuo, sino como un progreso roto por saltos cualitativos y, por tanto, discontinuos, se formó mediante la reflexión sobre la Revolución francesa juzgada, para bien o para mal, sea por quienes la habían exaltado o criticado, sea por quienes se habían limitado a escribir su historia, como un acontecimiento de gran envergadura. Baste pensar en Kant, que si bien condenando el regicidio como el más infame de los delitos, había contemplado en el entusiasmo con el que se recibió la Revolución una prueba de la disposición moral de la especie humana. Para no hablar de Hegel, quien en la *Fenomenología del espíritu* (y, por consiguiente, no muchos años después del acontecimiento) había interpretado la Revolución francesa incluso como una figura de la historia universal (la figura de la «libertad absoluta»). La Revolución francesa había hecho aparecer como posible por primera vez en la historia de la humanidad esa transformación radical, esa *renovatio ab imis fundamentis*, que hasta entonces sólo había sido imaginada por los profetas, por los rebeldes mistificantes, por los utopistas doctrinarios; había llevado a creer que si hasta entonces los filósofos habían descrito la ciudad ideal, comenzando por Platón, ahora se podía realizar por medio de un esfuerzo consciente, racional y colectivo. Que la Revolución francesa fuese para Marx, como por lo demás para todos los autores socialistas, incluso antes de Marx (así para Saint-Simon como para Fourier), una revolución incompleta o fracasada, no quería decir que la revolución como tal, o sea, el verdadero y no sólo aparente cambio de todas las relaciones sociales que hasta entonces habían existido, fuese imposible. Tan sólo era necesario comprender cuál fue el error de los revolucionarios de Francia, que habían tenido que recurrir al terror para tratar de ir más allá de los tiempos y de las condiciones correspondientes, e identificar el nuevo sujeto histórico, que no habría podido ser más que una clase ya no sólo potencial o idealmente, como había sido la burguesía, sino también de hecho, universal.

Es inútil señalar cuánto esos dos temas, el de la verdadera revolución, no sólo política, sino social y humana, y el del proletariado como clase universal, marcaron fuertemente el pensamiento de Marx desde sus años de juventud. El *Manifiesto* no es una declaración de guerra, sino de revolución, que será la guerra del futuro. Si es verdad que la historia es la historia de la lucha de clases, entonces los grandes cambios, los que cuentan, los que indican el paso de una época a otra están determinados por conflictos de clase más que por esos otros —en los que se han detenido los escritores políticos, y Hegel entre ellos en su monumental filosofía de la historia— entre naciones. Son los caracterizados por cambios de estructura social y en consecuencia por el paso de una clase dominante a otra, más bien que por el tránsito de una forma de gobierno a otra. El *Manifiesto* es un programa revolucionario que no podría haber sido ni siquiera concebido si no hubiese estado precedido por un acontecimiento extraordinario como la Revolución francesa, que introdujo en la concepción tradicional de la historia la figura de la ruptura de la continuidad o del salto cualitativo, y que no por casualidad parte de la caracterización de la burguesía como clase revolucionaria.

Durante toda su vida, Marx, junto con Engels, convencido de que la humanidad había entrado en la época de las revoluciones, siguió con interés apasionado e intenso como historiador y político militante todos los movimientos revolucionarios de los que fue espectador. Las obras históricas de Marx se llaman *La lucha de clases en Francia de 1848 a 1850*, *La revolución española*, *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* y *La guerra civil en Francia*. Son escritos cuyo tema principal son aquellos sucesos históricos que, en la gran distinción entre guerras externas e internas, entre guerras propiamente dichas y revoluciones, se ubican en las segundas. No es que Marx y sobre todo Engels —que era o se consideraba un experto en cuestiones militares (él mismo escribió la historia de la guerra de los campesinos, que fue una guerra civil)— no hubiesen observado las guerras de su tiempo y tratado de proporcionar una interpretación de ellas; pero las guerras de las que fueron espectadores y que comentaron en sus escritos o en sus cartas no tuvieron la grandeza de las guerras napoleónicas ni el dramatismo de las que vinieron después. Al revisar su correspondencia, en particular las cartas que intercambiaron durante la guerra franco-alemana, no se puede evitar la impresión de que las guerras entre Estados significaban para ellos un acontecimiento secundario en comparación con las guerras civiles, o, en términos marxistas, con la lucha de clases,

en la escena de una historia que había tenido su momento decisivo, su punto de inflexión, no en una conquista como todas las épocas anteriores, sino en una revolución. La filosofía de la historia hasta Hegel había efectuado su propia reflexión sobre los dos grandes cambios que habían sacudido la historia del mundo: el primero de la época griega a la romana, y el segundo de la época romana a la cristiano-germánica (para usar la expresión hegeliana). Ninguno fue producto de una mutación interna, sino de una conquista, de Grecia por Roma y de Roma por los bárbaros. El *bellum civile* que marcó el paso de la república al principado de Roma siempre fue interpretado como un acontecimiento negativo, como el momento de la disgregación, de la disolución, de la decadencia, del desorden rescatado exclusivamente por el advenimiento de un nuevo orden. Sólo de la Revolución francesa en adelante (y retrospectivamente también con la Revolución inglesa, aunque de manera más atenuada y controvertida) un gran cambio, un cambio epocal se presentó, por primera vez en dirección del progreso histórico, mediante un proceso interno. Únicamente a partir de la Revolución francesa las transformaciones internas, interpretadas tradicionalmente como momentos negativos de la historia, serán juzgadas, y no solamente a la vista de los revolucionarios, como momentos positivos, como hechos dramáticos, sí, pero creativos, necesarios para el cumplimiento del destino progresivo de la humanidad. No obstante las guerras napoleónicas, que por lo demás fueron interpretadas como el medio a través del cual la Revolución había sido llevada fuera de las fronteras francesas, y había sido elevada al rango de acontecimiento cósmico, la Revolución francesa se volvió el signo revelador de una nueva fase del progreso civil, cuyas etapas principales ya no serían representadas por guerras entre naciones, sino por conflictos de clase. El que para los revolucionarios del siglo XIX, y también para Marx y Engels, las guerras entre Estados fuesen consideradas como un hecho secundario con respecto a la esperada, inminente y apremiante revolución, resulta claro incluso por el hecho de que desde entonces toda guerra comenzó a ser vista en función de la posible revolución que podía desencadenar: la Comuna de París fue el primer ejemplo, aunque concluido trágicamente, de esta expectativa.

Con estas consideraciones no quiero sostener que Marx y el marxismo no tengan nada que decir sobre el tema de las relaciones internacionales. Todo lo contrario. La teoría marxista, y más en particular la leninista, de las relaciones internacionales es la teoría del imperialismo, o con más precisión, la teoría económica del

imperialismo. Hablo de teoría «económica» porque, entre las muchas tipologías de las varias teorías del imperialismo que han sido propuestas en la ahora amplísima literatura sobre el imperialismo (la muy cuidadosa bibliografía publicada al final de la antología de estudios sobre el imperialismo de Owen y Sutcliffe se extiende por más de cincuenta páginas)[2], me parece, a pesar de todo, que rige la gran división entre teorías económicas y doctrinas políticas, entre una teoría, por ejemplo, que considera como causa fundamental de la expansión de una nación más allá de sus propios límites la necesidad de exportar mercancías o capitales, y una teoría que atribuye el mismo fenómeno a la voluntad de poder, al sistema político, a la anarquía internacional. No afirmo que todas las teorías económicas sobre el imperialismo sean elaboradas por marxistas (Hobson no lo es); pero es verdad que todas las teorías que invocan el marxismo son predominantemente económicas.

Dígase lo que se diga, cualesquiera que sean los argumentos esgrimidos, las correcciones oportunas, las interpretaciones moderadas de las relaciones entre base y superestructura, el marxismo ha sido y permanece como la teoría de la primacía de lo económico sobre lo político. Ciertamente, para ser marxista no basta sostener la prioridad de lo económico; pero es suficiente negar la primacía económica para no ser marxista. De hecho, existe un vínculo muy estrecho entre la teoría del Estado como instrumento de dominación de clase en las relaciones internas y la teoría económica del imperialismo en las relaciones internacionales. Las dos teorías están conectadas positivamente en cuanto ambas están basadas en la tesis central de la primacía económica, pero también, y todavía más, negativamente, respecto a la crítica de la sociedad existente, en cuanto ambos aspectos negativos del Estado (dictadura en el interior, imperialismo en el exterior) dependerían de la única causa determinante, la sociedad dividida en clases antagónicas, es decir, en detentadores de los medios de producción y poseedores de la fuerza de trabajo, no importa si se trata de la sociedad nacional o de la internacional. Sintéticamente, todas las interpretaciones marxistas del imperialismo son, con su diversidad y todo, una proyección en las relaciones internacionales de la gran antítesis entre explotadores y explotados, que vale primeramente, o por lo menos ha sido resaltada y declarada en primer lugar, en las relaciones internas. Uniendo en la crítica negativa tanto al Estado represivo en las rela-

2. R. Owen y B. Sutcliffe (eds.), *Studi sulle teorie dell'imperialismo. Dall'analisi marxista alle questioni dell'imperialismo contemporaneo*, Einaudi, Torino, 1977.

ciones internas como al Estado imperialista en las exteriores, todas estas interpretaciones proponen como meta final una sociedad en la que la eliminación de las clases contrapuestas conduzca al mismo tiempo o sucesivamente a la eliminación de las relaciones humanas basadas en la fuerza aplicada por el Estado sobre sus miembros o por el Estado sobre los otros Estados, o sea, en la eliminación de todo poder político entendido como poder coactivo hacia el interior y hacia el exterior.

Está fuera de duda la importancia de la aportación de los marxistas o de estudiosos influidos por el marxismo a las diversas interpretaciones económicas del análisis de las relaciones internacionales en la era del capitalismo y del imperialismo. Pero aquí no se trata de eso, sino del problema fundamental de toda teoría de las relaciones internacionales, que es precisamente la guerra, la cual siempre ha sido, y lo es hasta ahora, la manera en que los Estados tienden o son obligados a resolver en última instancia sus conflictos. Con todo, es preciso reconocer que el problema del imperialismo no agota el problema de la guerra, o, dicho de otro modo, los dos problemas, el del imperialismo y el de la guerra, no se solapan. Y no se sobreponen por dos razones opuestas.

Por una parte, en todas las interpretaciones económicas y marxistas, el imperialismo es un fenómeno ligado al surgimiento del capitalismo, es, por decirlo así, una continuación, y por tanto una fase, aunque extrema, del capitalismo. Ahora bien, nadie puede sostener que no haya habido guerras antes del surgimiento del capitalismo. Si es verdad que hubo guerras antes del surgimiento del capitalismo y del subsecuente imperialismo, entonces quiere decir que hay causas que provocan la guerra diferentes de las correspondientes al capitalismo y al imperialismo. Si hubo y hay causas diferentes, ¿cuáles son? No pido una respuesta a esta interrogante. Me limito a subrayar la importancia de una pregunta de este tipo porque me interesa aducir un argumento decisivo para afirmar que los conceptos de guerra y de imperialismo no tienen la misma extensión. Podrían tenerla sólo si se pudiese demostrar que todas las guerras, por lo menos de una fase de la historia en adelante, han sido y serán guerras imperialistas: pero ya la Segunda Guerra Mundial no ha sido interpretada como guerra imperialista, por lo menos en el sentido en que había sido interpretada como una guerra imperialista la primera, según el famoso análisis de Lenin.

Por otra parte, si es verdad que no todas las guerras en el pasado fueron imperialistas, y no se ve la razón por la cual deberían serlo todas en el futuro, también es verdad que no todas las formas

de imperialismo, entendido como expansión económica, conquista de mercados, sometimiento de naciones ricas en materias primas y pobres en cuanto a medios de defensa, especialmente en la época de capitalismo avanzado, llevan necesariamente a la guerra. Uno de los objetivos principales de la teoría económica del imperialismo después de la Segunda Guerra Mundial y el rápido proceso de descolonización es precisamente el de analizar y explicar las nuevas formas de dominación en las relaciones internacionales, que no tienen nada que ver con las relaciones tradicionales, basadas principalmente en la fuerza militar. Luego del proceso de descolonización, que también en algunos casos fue violento, en otros no violento, y que por tanto como tal no puede hacerse coincidir totalmente con las guerras de liberación nacional, una de las características del neoimperialismo es el logro del objetivo, es decir, la sumisión de la nación ex colonial a la metrópoli, mediante formas que no se enlistan en la categoría tradicional de la guerra. Quiero subrayar que por «guerra» entiendo el recurso al uso de la fuerza de parte de un grupo organizado, que se autoproclama, o tiende a ser reconocido por parte del antagonista, independiente y soberano en el sentido jurídico de la palabra, con el propósito de resolver problemas vitales, o que considera así, para la propia supervivencia. En particular, las diversas interpretaciones económicas del imperialismo de cuño marxista se propusieron encontrar una explicación de fenómenos diferentes, sobre todo de los siguientes tres: *a*) de las relaciones de las sociedades capitalistas avanzadas entre sí; *b*) de las relaciones entre las sociedades capitalistas avanzadas y las sociedades atrasadas; y *c*) de las relaciones de clase dentro de los países atrasados. Con los conceptos fundamentales de «centro» y «periferia» empleados por Galtung[3] en su análisis del imperialismo, se trata de las siguientes relaciones: *a*) entre los centros del centro y los otros centros del centro; *b*) entre los centros del centro y los centros de la periferia; y *c*) entre los centros de la periferia y la periferia de la periferia. De estos tres tipos de relaciones sólo el primero puede desembocar en un conflicto armado. El segundo casi siempre es una relación de dominación, pero también puede ser una alianza. El tercero es la típica relación de dominación entre la clase dominante y la dominada.

No hay estudio del imperialismo, incluso dentro de las teorías marxistas, que no haya lamentado la ambigüedad del término «im-

3. J. Galtung, *Imperialismo e rivoluzione. Una teoria strutturale*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1977.

perialismo» y la multiplicidad de los usos que se le dan. Una de las razones de esta ambigüedad radica en los diferentes propósitos a los que la teoría sirvió en las distintas épocas. Para Lenin, que escribió su ensayo durante la Primera Guerra Mundial, el objetivo principal era dar una explicación de la guerra entre las grandes potencias, que también eran las principales potencias coloniales. Se entiende entonces que para Lenin la teoría del imperialismo también era una teoría de la guerra. Para los estudiosos marxistas de hoy, el propósito principal del análisis del imperialismo es encontrar una clave de explicación de la política exterior de los Estados Unidos, calificada como la potencia imperialista por antonomasia, sea en referencia a los otros Estados capitalistas o a las potencias no capitalistas, sea en lo que atañe a los países que no son ni capitalistas ni grandes potencias. Ahora bien, estas relaciones no son necesariamente relaciones de guerra. De esto deriva que en las diferentes épocas y situaciones históricas la teoría del imperialismo es, sí, siempre una teoría de las relaciones internacionales, pero no siempre una teoría de la guerra, o sea, de ese fenómeno que, no obstante todo, es el fenómeno principal en el que está destinada a encontrar su cumplimiento cualquier teoría de las relaciones internacionales.

Resumiendo: si es verdad que no todas las guerras son (o han sido) imperialistas, y no todas las formas de imperialismo están por necesidad vinculadas al fenómeno de la guerra, la relación entre imperialismo y guerra puede ser ilustrada por dos conjuntos que se entrecruzan, en los que el espacio ocupado por la sobreposición de los dos conjuntos es el de las guerras imperialistas, y los otros dos son: uno, el de las formas de imperialismo pacífico (donde «pacífico» significa penetración predominantemente económica y no quiere tener alguna connotación positiva); y el otro, el de las guerras no imperialistas. Mi punto es el siguiente: si es verdad que la fenomenología del imperialismo y la de la guerra no coinciden, una teoría como la marxista y todas las teorías que de ella derivan y que, por lo que atañe al fenómeno de las relaciones internacionales, han tomado en consideración como fenómeno predominante y determinante el del imperialismo, deben ser consideradas como teorías que no ofrecen instrumentos adecuados para comprender el fenómeno de la guerra en toda su extensión, y por tanto en todas sus concretas determinaciones, ese fenómeno que caracteriza desde siempre las relaciones internacionales, hacia el que está constantemente orientada la política de los Estados respecto de los otros Estados y con base en el cual se juzga la cabalidad o no de una teoría de las relaciones internacionales.

Dejo a un lado las guerras del pasado precapitalista, desde el momento en que la teoría marxista del imperialismo no es, de conformidad con las repetidas declaraciones de sus simpatizantes, una teoría genérica del imperialismo de todos los tiempos, sino se limita a considerar el imperialismo como una fase del capitalismo avanzado. Pero el problema permanece en cuanto la época precapitalista y preimperialista ocupa gran parte de la historia humana. Tomo en consideración sólo las guerras de hoy. Se impone la observación de que, desde finales de la Segunda Guerra Mundial, ninguna guerra (y por lo demás tampoco la misma Segunda Guerra Mundial) puede ser incluida en la categoría de las guerras imperialistas en el sentido leninista clásico de la palabra, esto es, en la categoría de las guerras entre Estados imperialistas para la división de los mercados. Ha habido: *a*) guerras entre las dos superpotencias —de las que una es la potencia imperialista por excelencia, ya que la otra sería, en cuanto socialista, no imperialista (por lo menos según la doctrina corriente entre los marxistas ortodoxos)—, aunque por interpósita persona, como las guerras de Corea y Vietnam; *b*) guerras entre Estados nacionales en el sentido tradicional de la palabra, como la guerra repetida entre países de Oriente Medio, en particular Egipto e Israel, *c*) guerras entre Estados de nueva formación que hasta hace poco eran países coloniales, como la escenificada entre Etiopía y Somalia o entre Vietnam y Camboya; *d*) guerras de liberación nacional, como las de Argelia y Angola, y *e*) finalmente, hay un estado permanente de amenaza de guerra entre las dos superpotencias que nacieron de una revolución comunista, la URSS y China. No hablo de la ocupación militar de Checoslovaquia por las tropas soviéticas porque, a causa de su brevedad, no fue una guerra en el sentido tradicional de la palabra (se puede llamar una operación militar que se parece más a una acción de política interior, es decir, a una operación policiaca, que a una acción de política exterior).

De estos cinco tipos de guerra pueden ser incluidas en la categoría de guerras imperialistas, o sea, de las guerras directa o indirectamente provocadas por la nación imperialista por excelencia, los Estados Unidos: la *a*, como repercusión la *d*, con un cierto esfuerzo la *b* y en ningún caso la *c* y la *e*, sobre todo esta última, a menos de sostener, como alguien lo ha hecho, que las superpotencias socialistas se hayan vuelto capitalistas. Pero donde todo es capitalismo nada es capitalismo, y «capitalismo» se convierte en una categoría vacía a la que se le puede otorgar cualquier contenido según las propias opiniones políticas. Al alargar así la categoría de

las guerras imperialistas hasta comprender las guerras entre Estados no capitalistas, la categoría del imperialismo pierde su especificidad y se vuelve sinónimo de política de potencia, o sea, de ese fenómeno que ciertamente ha sido llamado en otros tiempos imperialismo, pero del que las teorías marxistas del imperialismo siempre han querido tomar distancia por temor a caer en esa concepción genérica de imperialismo que habría impedido identificar al imperialismo con el capitalismo.

Y, en cambio, es precisamente la resolución de la categoría del imperialismo en la de capitalismo, o bien del capitalismo en una cierta fase de su desarrollo, como ha terminado por convertirse esta categoría específica en impropia para abrazar el fenómeno de la guerra en su enorme complejidad. Frente a hechos tremendos que la teoría del imperialismo no habría podido prever, como la guerra entre Vietnam y Camboya, y la diferencia creciente y completamente tradicional en sus expresiones entre China y la URSS, una vez vuelta insostenible la secuencia causal (y la teoría correspondiente) capitalismo-imperialismo-guerra, es necesaria una categoría más general y por tanto más comprensiva, como es la de política de potencia[6], para poder explicar los conflictos internacionales que escapan a las varias interpretaciones del imperialismo como última fase del capitalismo. Estoy cada vez más convencido de que la teoría de la política de potencia, sacada por la puerta del imperialismo explica-todo, se vuelve a meter por la ventana en el momento en que se está obligado a constatar que la categoría del imperialismo es un recipiente demasiado pequeño para abarcar todas las guerras del presente. Algo semejante le ocurrió a la teoría marxista del Estado como instrumento de dominación de clase o como dictadura permanente cuando se topó con la realidad de los Estados socialistas, que son dictaduras permanentes en sentido mucho más marcado que las democracias representativas, y no son en sentido estricto instrumentos de dominación de clase, salvo que se inventara una «nueva clase» que sería la detentadora y usurpadora del poder inmenso del nuevo Estado, pero que de cualquier manera no tiene nada que ver con la clase en el sentido marxista de la palabra. Como se sabe, la crítica a la teoría marxista del Estado comenzó de esta constatación. Uno de los efectos más relevantes de esta crítica fue el redescubrimiento de lo político como esfera relativamente

6. Una buena introducción al tema, con su respectiva bibliografía, se encuentra en S. Pistone (ed.), *Politica di potenza e imperialismo*, Angeli, Milano, 1973. En términos generales, comparto la tesis sostenida por Pistone en su introducción.

autónoma, hallazgo del que derivó la tesis corriente entre algunos de los mayores teóricos marxistas del Estado (tan *corriente* como para haberse vuelto casi una *communis opinio*) de la «autonomía relativa de la política». No hay nada escandaloso en prever que la tesis de la autonomía relativa de la política será utilizada, si no es que ya lo ha sido, para dar una solución a las dificultades que no pueden ser resueltas mediante la teoría económica del imperialismo. No me detengo en la crítica de esta tesis, que me llevaría demasiado lejos. Únicamente la recuerdo porque es el síntoma de una molestia; pero no podría decir si más allá de un síntoma de desagrado hay también un remedio.

Se me podrá objetar que si es verdad que el imperialismo referido sólo a los Estados capitalistas es un recipiente demasiado pequeño, la política de potencia es un recipiente demasiado grande en el que puede caber todo, tanto la primera y la segunda guerras mundiales como las guerras entre Roma y Cartago, y tal vez, remontándonos todavía más atrás, la Guerra del Peloponeso entre Atenas y Esparta. Aun a riesgo de ser acusado de abstracto, de ahistórico, etc., considero que precisamente se trata de entender por qué la guerra es una de las características permanentes de las relaciones entre los Estados, o sea, entre entes soberanos e independientes, cualquiera que sea su sistema político, económico e ideológico. Además de ello, una teoría de la guerra o es omnicomprensiva o no es una teoría. No logro entender cómo es posible sostener la curiosa tesis, defendida por un famoso filósofo político marxista, de que se puede, y se debe, hacer una teoría del Estado capitalista, pero no se puede hacer una teoría general del Estado[5]. Creo, por el contrario, como tuve ocasión de decírselo por escrito y amigablemente al autor[6], que no se puede hacer una teoría del Estado ca-

5. En una carta del 5 de marzo de 1978, a la que Poulantzas no respondió. Me escribió, en cambio, una larga carta al año siguiente fechada el 20 de abril de 1979 a propósito de la crítica que le hice en mi intervención sobre la tesis que Althusser había propuesto en *Il Manifesto*, incluida ahora en el pequeño volumen *Discutere lo stato*, De Donato, Bari, 1978, pp. 97-98. (Cuando hice esta observación a Poulantzas todavía no había acaecido su prematura muerte. La dejo así como la escribí, como recuerdo de un encuentro que se dio muchos años atrás cuando él era un joven estudioso de filosofía del derecho, autor de una monografía sobre la *nature des choses*, y proseguido a través de numerosas coincidencias entre las cuales me gusta recordar el congreso hegeliano de Praga, en 1967, y un seminario sienés en 1973.)

6. En rigor, que la forma de gobierno no es relevante en la búsqueda de las causas de las guerras ya lo había dicho Hamilton en la VI carta de *El Federalista*: «¿En la práctica, han sido las repúblicas menos proclives a las guerras que las monarquías?

pitalista sin tener una teoría general del Estado. Se trata, dicho de otro modo, de reconocer, frente a la variedad y complejidad del fenómeno de la guerra, la parcialidad de una teoría que pone enfáticamente el acento en el sistema económico, de la misma manera que la realidad de la Primera Guerra Mundial había mostrado la insuficiencia (y la matriz ideológica) de la teoría hasta entonces dominante, la cual, para explicar la explosión de las guerras entre grandes potencias, ponía cuidado en el tipo de sistema político (el despotismo) —y la que es continuamente reexhumada en nuestros días por los que atribuyen la tensión internacional no al imperialismo norteamericano, sino al despotismo soviético—. Por otra parte, considero que hoy nadie está dispuesto a creer que las guerras, por grandes o pequeñas que sean, dependan de motivos ideológicos, es decir, sean guerras —como se habría dicho en otra época— de religión. La teoría política de la guerra, o sea, la teoría según la cual la causa principal de las guerras está en el tipo de régimen político (despótico en el interior y en consecuencia tendencialmente despótico en el exterior), nació cuando las guerras de religión habían terminado, así como la teoría económica surgió cuando se debió abandonar la ilusión de que las guerras habrían terminado cuando el poder soberano, esto es, el poder de decidir sobre la guerra y la paz, hubiese pasado de los príncipes a los Parlamentos[7].

La teoría de la política de potencia se sustrae a las críticas a las que fueron sometidas las teorías precedentes porque explica el fenómeno de la guerra haciendo a un lado completamente el sistema ideológico, el régimen político y el sistema económico. Las diferencias entre estos sistemas sirven para explicar por qué surgen entre Estados conflictos de la más distinta naturaleza, pero no explican por qué estos conflictos se resuelven en muchos casos de esa manera particular de solucionar las controversias —una forma violenta, cruenta, prolongada— que es la guerra. Para explicar el fenómeno de la guerra es preciso partir de las condiciones objetivas de las relaciones internacionales, que a diferencia de las relaciones *internas* están caracterizadas, como advertí al inicio, por un sistema de competencia en la utilización del último recurso de toda forma de

¿No hay aversiones, predilecciones, rivalidades y deseos de adquisiciones injustas, que influyen sobre las naciones lo mismo que sobre los reyes?» (cito por A. Hamilton, J. Madison y J. Jay, *Il federalista*) (trad. cast. de G. R. Velasco, *El Federalista*, FCE, México, 1957, pp. 20-21).

7. N. Poulantzas, *L'état, le pouvoir, le socialisme*, PUF, Paris, 1978 (trad. cast., *Estado, poder y socialismo*, Siglo XXI, Madrid, 1979, p. 22).

poder del hombre sobre el hombre, que es la fuerza. No digo nada particularmente nuevo si afirmo que el gran Estado territorial moderno es el resultado de un lento proceso de concentración de poder llevado a cabo con la gradual expropiación por parte del príncipe, para usar un concepto de Max Weber, de los medios de servicio o de administración civil y militar en manos de los señores feudales, proceso que va de la mano con la expropiación de parte del capitalismo moderno de los medios de producción en poder de los trabajadores independientes. Entre los medios de servicio que son expropiados fueron fundamentales para el surgimiento del Estado moderno los medios que sirven al uso de la violencia, en pocas palabras, las armas. El Estado moderno es resultado, como dije, de un lento e irreversible proceso de monopolización del uso de la fuerza. Ahora bien, el monopolio de la fuerza tiene como propósito no ya cancelar los conflictos dentro del Estado, sino únicamente evitar que los conflictos entre súbditos y entre éstos y el Estado degeneren en guerra. Ya tuve ocasión de decir en otra parte que el Estado, la forma Estado, como se acostumbra decir hoy, puede ayudar a la desmonopolización del poder ideológico mediante el reconocimiento del derecho de libertad, y además a la desmonopolización del poder económico a través del reconocimiento de la libre competencia. Lo que no puede aceptar es la desmonopolización del uso de la violencia, porque al hacerlo dejaría de ser un Estado[5].

La formación de Estados cada vez más grandes hasta llegar a las superpotencias actuales no ha eliminado del todo una amplia esfera de relaciones en las que la fuerza es empleada en un sistema de competencia; no ha eliminado la posibilidad, incluso la necesidad, del conflicto armado allí donde las diferencias no pueden ser resueltas, por su gravedad, mediante negociaciones. Dentro de un sistema basado en el monopolio de la violencia, el conflicto que no puede ser resuelto mediante acuerdos entre los particulares provoca el derecho de parte del Estado de recurrir al poder coactivo. En un sistema de competencia en el uso de la violencia, cuando un conflicto no puede ser resuelto mediante compromisos interviene el derecho de guerra, que no es otra cosa que el uso externo de la fuerza concentrada del Estado. Los conflictos que no pueden ser resueltos mediante negociaciones, la variedad de las guerras actuales y potenciales en la sociedad internacional de hoy, muestra que

5 «La resistenza all'oppressione, oggi», en N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, 1990, ²1997 [cf. en el presente volumen, capítulo VI, sección II].

es extremadamente difícil brindar una respuesta apropiada para todas las ocasiones y que toda teoría reduccionista, sea económica, política o ideológica, o incluso geopolítica, es parcial. En un sistema de relaciones como las de los entes que componen la comunidad internacional, para los cuales el problema fundamental es el de la supremacía, para los más grandes, y el de la supervivencia, para los más pequeños, se consideran no negociables los conflictos en los que una o todas las partes juzgan que los fines, respectivamente, de la supremacía y de la supervivencia, pueden ser alcanzados no con una solución de compromiso, sino únicamente con la victoria sobre el adversario que sólo el uso de la fuerza puede garantizar. Es incuestionable que los conflictos no negociables son también de naturaleza económica. Hoy, en cambio, con base en la presencia de conflictos entre Estados no capitalistas, se puede cuestionar que estos conflictos de orden económico en última instancia no negociables hayan, en las relaciones entre Estados soberanos, derivado de ese sistema específico que es el capitalismo. Lo que al final queda como absolutamente incuestionable es que, si hay conflictos no negociables que como tales conducen al choque armado, ello depende exclusivamente de la naturaleza del sistema internacional, que es un sistema en equilibrio dinámico (en un tiempo exclusivamente europeo, ahora mundial), que se descompone y rehace continuamente, y cuyo agente de descomposición y recomposición ha sido hasta ahora el uso de la fuerza, que es el último recurso de todo poder político.

[Traducción de José Fernández Santillán]

III. LA GUERRA, LA PAZ Y EL DERECHO

Guerra y derecho [1966]

1. Considero que existen cuatro tipos de relación entre guerra y derecho: la guerra como *medio* para establecer el derecho, la guerra como *objeto* de reglamentación jurídica, la guerra como *fuente* del derecho y la guerra como *antítesis* del derecho. A pesar de la aparente disparidad de estas cuatro posiciones de la guerra respecto del derecho, existe un nexo entre ellas, cuya sintética ilustración es el objetivo de este trabajo. Adelanto desde ya que las dos primeras

posiciones se corresponden con el modo tradicional de considerar la guerra desde el punto de vista del derecho internacional, las dos últimas representan, por así decir, la consecuencia de la crisis de las doctrinas tradicionales.

2. La teoría jurídica de la guerra siempre se ha ocupado fundamentalmente de dos problemas: el de la *iusta causa* de las guerras, que ha dado origen a las disputas sobre la *guerra justa*, y el de la regulación de la conducta en la guerra, que ha dado origen al *ius belli*. *Bellum iustum* e *ius belli* son las dos partes fundamentales en que se divide el tratamiento jurídico de la guerra. La teoría del *bellum iustum* se refiere al problema de la justificación o falta de justificación de la guerra, a cuáles son los motivos que hacen justa una guerra, o, en otras palabras, cuál es el título sobre cuya base se puede considerar justa una guerra. El *ius belli* consiste en la exposición y el estudio de las reglas que disciplinan la conducta en una guerra y que permiten distinguir entre aquello que es lícito y aquello que es ilícito en las relaciones entre beligerantes. El objeto de la teoría del *bellum iustum* es el problema de la *legitimidad* de la guerra; el objeto del *ius belli* es el problema de la *legalidad* de la guerra[1]. Esta distinción es relevante porque una guerra puede ser legítima, es decir, puede tener una causa justa, sin ser legal, en cuanto que el beligerante que ha recurrido a la guerra en virtud de una causa justa viola sistemáticamente las reglas del *ius belli*; y puede ser legal sin ser legítima, en el caso en el que el beligerante que ha recurrido injustamente a la guerra respete las reglas del *ius belli*. Esta distinción nos permite clasificar las guerras desde el punto de vista de las relaciones entre guerra y derecho, en cuatro tipos: *a*) legítimas y legales; *b*) legítimas e ilegales, *c*) ilegítimas y legales; *d*) ilegítimas e ilegales.

3. Observemos ahora más de cerca el problema de la legitimación de la guerra, es decir, el tradicional problema de la guerra justa. Hemos visto que la legitimidad es el resultado de un proceso de justificación; las dos formas más comunes de justificar una acción consisten en reconducirla a su *fundamento* o en adecuarla a un *fin*, es decir, en considerarla o como la consecuencia necesaria de un principio dado como indiscutible, o bien como el medio más

1. Para el análisis de las nociones de legitimidad y legalidad, remito a mi artículo *Sul principio di legittimità*, ahora en *Studi per una teoria generale del diritto*, Giappichelli, Torino, 1970, pp. 79-93.

adecuado para conseguir un fin especialmente deseable. En las teorías de la guerra justa, la legitimación de la guerra se realiza especialmente de la segunda forma. La justificación de la guerra se busca en el fin o bien, en otras palabras, se atribuye *iusta causa* a las guerras que se juzgan medios necesarios para la consecución de un fin especialmente deseable. El fin especialmente deseable en cuya medida se justifica la guerra como medio necesario es el *restablecimiento del derecho*. De esta manera, a través del análisis del principio de legitimidad de la guerra, emerge uno de los modos característicos en que se manifiesta la relación entre guerra y derecho: se trata de la relación entre medio y fin, donde la guerra es el medio y el derecho el fin.

Considerando el problema de la legalidad se presenta el otro modo característico en que se manifiesta la relación entre derecho y guerra: en el *ius belli* la guerra es *objeto* de regulación jurídica, es decir, se presenta la figura de la guerra-*objeto* de derecho. Para que la guerra pueda ser considerada como un hecho jurídico total (es decir, le sean apropiados los atributos de la legitimidad y la legalidad) es necesario que el derecho aparezca al mismo tiempo como *fin* y como *forma* de su desarrollo. En otras palabras, no basta que el complejo de las operaciones que componen una guerra se dirija al fin último del restablecimiento del derecho violado, sino que también estas operaciones deben estar disciplinadas por normas jurídicas. En la teoría general del derecho, las normas que regulan los comportamientos que tienen por objeto el restablecimiento del derecho violado se llaman habitualmente normas secundarias: el *ius belli* es un conjunto de normas secundarias. Todo ordenamiento jurídico es un ordenamiento de normas que procura mediante normas (que son precisamente las normas secundarias) su propia conservación[2].

4. Esta doble relación de la guerra con el derecho, donde la guerra se presenta como medio y como objeto, y el derecho como fin y como forma, no es sino un aspecto particular de la compleja relación entre fuerza y derecho[3]. También la fuerza puede ser considerada

2. Para una discusión sobre el problema, a mi juicio central en la teoría general del derecho, relativo a la distinción entre normas primarias y secundarias y sus relaciones, remito al reciente libro de G. Gavazzi, *Norme primarie e norme secondarie*, Giappichelli, Torino, 1967.

3. Remito a mi artículo «Diritto e forza», en *Studi per una teoria generale del diritto*, cit., pp. 119-138.

respecto al derecho desde el punto de vista del fin al que tiende y de las reglas que disciplinan su ejercicio. Hace tanto tiempo que se llegó a la distinción entre estos dos puntos de vista, que ha dado ya origen a dos teorías distintas del derecho. Existen dos formas típicas de definir el derecho en función de la fuerza, es decir, tomando como elemento caracterizador del derecho su relación con la fuerza: las teorías que definen el derecho como un conjunto de normas reforzadas, es decir, como normas cuyo cumplimiento se garantiza por el recurso a la fuerza en caso de violación (son las teorías tradicionales); y las teorías que definen el derecho como conjunto de normas que tienen como contenido exclusivo, y en consecuencia caracterizador, el ejercicio de la fuerza (esta teoría parte de Kelsen y se desarrolla en la escuela escandinava, Olivecrona y Ross). Como he tenido ocasión de observar en otro lugar, estas dos teorías del derecho son en realidad dos medias teorías: la primera es adecuada para definir las normas primarias, pero no puede aplicarse a las normas secundarias sin correr el riesgo de caer en un proceso al infinito; la segunda es adecuada para definir las normas secundarias, pero está obligada a eliminar del ordenamiento jurídico las normas primarias en tanto que normas jurídicamente irrelevantes.

Volviendo a la guerra, la duplicidad de su relación con el derecho es consecuencia de que el derecho puede ser considerado desde el punto de vista de las normas primarias y desde el punto de vista de las normas secundarias. Cuando se dice que la guerra es un medio para restablecer el derecho, por «derecho» se entiende en este caso el conjunto de normas primarias; cuando se dice que la guerra es el contenido de las reglas jurídicas, por «reglas jurídicas» se entienden en este caso las normas secundarias. Sólo si se entiende el derecho (aquí se trata del derecho internacional) como conjunto de normas primarias y secundarias, la guerra aparece al mismo tiempo como medio (respecto a las primeras) y como contenido (respecto a las segundas).

5. Estas dos formas tradicionales de la guerra en su relación con el derecho se vinculan, como hemos visto, con las teorías del *bellum iustum* y del *ius belli* respectivamente. La teoría del *bellum iustum*, a pesar de fugaces reapariciones, entró en crisis por la aplicación del método del positivismo jurídico al derecho internacional, método que, considerando como derecho únicamente el conjunto de normas efectivamente cumplidas por lo Estados, tuvo que admitir como jurídicamente irrelevante la distinción entre guerras justas y guerras injustas, y considerar la guerra, en cuanto

expresión de la voluntad de un Estado soberano, como un procedimiento lícito. Por otra parte, el *ius belli* ha entrado en crisis por la aplicación de las teorías de la guerra total y por la aparición de nuevas armas cada vez más potentes, que no admiten límites a su utilización. La crítica del *bellum iustum* y la crisis del *ius belli* tuvieron como consecuencia la crítica y la crisis de las dos formas tradicionales de considerar la relación de la guerra con el derecho.

La consideración de la guerra como medio para restablecer el derecho violado se resuelve atribuyendo a la guerra el carácter de *sanción*, pero la analogía entre guerra defensiva, reparadora o punitiva, y sanción es superficial. Dejando al margen el hecho de que el juicio sobre la naturaleza de la guerra viene dado por las propias partes enfrentadas y, por tanto, las guerras son siempre justas para ambas partes, la guerra no ofrece por sí misma garantía alguna, como sí debería ofrecer una sanción, de que el agresor será rechazado, el mal reparado, el culpable castigado. Mientras un procedimiento judicial debe establecerse con la finalidad de hacer vencer a quien tenga razón, la guerra es, de hecho, un procedimiento que permite tener razón a quien vence. Por otra parte, la consideración de la guerra como conjunto de normas jurídicas presupone que ésta pueda ser disciplinada por reglas y que estas reglas sean, de hecho, susceptibles de ser cumplidas. Ahora bien, independientemente de la buena o mala voluntad de los Estados beligerantes, la naturaleza de la guerra actual (hablo de la guerra entre grandes potencias) es cada vez más salvaje, menos domesticable, y los medios empleados cada vez menos controlables. Desde la Primera Guerra Mundial en adelante, el *ius belli* tradicional se ha desmontado pieza por pieza, desde la declaración de guerra hasta la distinción entre población civil y población militar. Con la aparición de las armas termonucleares la guerra ciertamente se ha convertido, como el poder soberano del rey absoluto, *ex legibus soluta*.

6. De la crisis de las dos formas tradicionales de relación entre guerra y derecho han surgido, respectivamente, dos nuevos modos de considerar la guerra desde el punto de vista del derecho: la guerra como *fuente* de derecho y la guerra como antítesis del derecho.

Junto a la teoría de la guerra como procedimiento jurídico dirigido a restablecer un derecho precedente violado, se ha venido abriendo paso durante el siglo pasado la teoría de la guerra como creadora de un derecho nuevo. La guerra entendida como *sanción*, es decir, como fuerza puesta al servicio de la conservación de un derecho establecido, ha sido sustituida por la concepción de la gue-

rra entendida como *revolución* (entiendo aquí la palabra en el sentido en que la usan los juristas), es decir, como fuerza puesta al servicio de la creación de un nuevo orden internacional. Este tipo de guerra atañe a las relaciones externas entre Estados como la revolución atañe a las relaciones internas entre Estado y ciudadanos de la misma manera que la revolución es una guerra civil, así la guerra es, en esta concepción, una revolución internacional. Dado que estamos en el ámbito del problema de la legitimidad, observamos que lo que cambia con el paso de la teoría de la guerra-sanción a la de la guerra-revolución es el criterio de legitimación. La guerra siempre se considera en función de un derecho que sostener, pero no se trata ya de *restablecer* un derecho pasado, sino de *pre-establecer* un derecho futuro, no de *restaurar* un orden viejo, sino de *instaurar* un orden nuevo. Esta contraposición se puede ilustrar igualmente remitiendo a la contraposición secular entre derecho positivo y derecho natural: el derecho que se debe restaurar, sobre cuya base se legitima la guerra como sanción, es el derecho positivo, mientras la guerra como revolución se legitima por el recurso al derecho natural, es decir, a un derecho superior al derecho positivo, que justifica la subversión del derecho positivo. Son típicas guerras revolucionarias las guerras de independencia o de liberación nacional que desde el siglo pasado a nuestros días han cambiado y están cambiando la configuración de la comunidad internacional. Por lo pronto una de las fuentes de su legitimidad es la invocación del derecho (natural) a la autodeterminación de los pueblos.

7. La última forma de considerar las relaciones entre guerra y derecho es aquella que desemboca en la consideración de la guerra como antítesis del derecho. Una vez reconocida la guerra como *legibus soluta*, es decir, más allá de cualquier posibilidad de control jurídico, la guerra se reconvierte en una fuerza primigenia que allí donde aparece derrumba el mundo del derecho. Se vuelve así a una concepción tradicional, clásica de la guerra: *inter arma silent leges* En este punto interviene la concepción del derecho como conjunto de normas ordenadas al fin de la paz; y la paz es la eliminación de la guerra. Allí donde avanza el reino del derecho, cesa el estado de guerra. Más aún, la victoria del derecho consiste en la gradual eliminación de las relaciones de fuerza desregulada en que consiste la guerra; y, por tanto, a su vez, el derecho es la antítesis de la guerra. En la concepción hobbesiana fundada sobre la contraposición entre estado de naturaleza y estado civil, el estado de naturaleza es un estado de guerra perpetua precisamente porque es un

estado prejurídico y antijurídico, es decir, es aquel estado en el que todavía no existen las leyes positivas y las leyes naturales son impotentes, mientras que el estado civil es aquel en que, a través del monopolio de la fuerza, se instituye el reino de la paz, y, en consecuencia, es un estado de paz precisamente porque es un estado jurídico. Donde termina el monopolio de la fuerza en la relación entre Estados, cesa junto con el estado civil, el estado de paz, y empieza el estado de guerra. Cualquier tentativa del derecho de poner freno a la guerra, consigue, o bien transformar la guerra en violencia organizada y por tanto en anticipación de una sociedad jurídica (la guerra como procedimiento jurídico de la teoría del *bellum iustum*), o bien es mera ficción.

8. Para terminar, me limitaré a aludir al hecho de que a los cuatro modos aquí brevemente ilustrados de considerar las relaciones entre guerra y derecho corresponden algunas concepciones típicas de la guerra y, respectivamente, de la paz. Esquemáticamente, el proceso de justificación de la guerra puede conducir a tres soluciones típicas: *a*) todas las guerras son buenas (belicismo absoluto); *b*) todas las guerras son malas (pacifismo absoluto); *c*) hay guerras buenas y malas. La teoría del *bellum iustum* y la práctica del *ius belli* corresponden a la tercera solución, si bien por distintas razones, y se podrían llamar teorías del belicismo moderado o, lo que es lo mismo, del pacifismo moderado. La teoría de la guerra como fuente del derecho corresponde a la primera; la teoría de la guerra como antítesis del derecho representa el paso a la segunda: puesto que la guerra no puede ser limitada, hay que eliminarla para siempre. El pacifismo absoluto es a la guerra, como el comunismo a la propiedad y la anarquía al Estado. Pacifismo, comunismo y anarquía obedecen a la misma lógica. hasta ahora los hombres han intentado encadenar a los tres monstruos de la guerra, de la propiedad y del Estado. Una vez que éstos, poco a poco, rompieron las cadenas que los habían retenido, no queda sino intentar aniquilarlos.

[Traducción de Marcos Criado]

Paz y derecho [1983]

1. Abordaré ahora el tema simétrico y contrario al anterior. La primera configuración de la guerra que nos sale al paso desde una tradición de siglos es la de causa eficiente de un estado antijurídico, por el contrario, la primera y más antigua configuración del dere-

cho es la de causa eficiente de un estado de paz. En otras palabras, la guerra se concibe primariamente como negación del derecho, y el derecho, a su vez, como afirmación o reafirmación de la paz. Esta antítesis está bien representada en dos célebres pasajes de Cicerón: *inter arma silent leges* y *cedant arma togae*. Las armas acallan a las leyes; las leyes hacen inútiles las armas.

Sobre esta antítesis se elaboró la teoría hobbesiana del Estado. El estado de naturaleza es un estado de guerra porque carece de derecho, las leyes positivas no existen todavía y las leyes naturales ya no son eficaces; el estado civil es aquel en el que los hombres, mediante el acuerdo de cada uno con todos los demás, establecen un sistema legal válido y eficaz para acabar con la guerra de todos contra todos e instaurar la paz. Se trata, pues, de un estado pacífico precisamente por ser un estado jurídico, y el paso de un estado al otro se produce a través de un acto jurídico cual es el contrato, por tanto, mientras que el estado de naturaleza es un estado de guerra a causa de la ausencia de derecho, el estado civil es un estado de paz por ser la consecuencia de un acto jurídico.

Considerando el derecho desde el punto de vista de sus cometidos, no existe ninguna teoría jurídica que no le atribuya la función de dirimir los conflictos. Incluso aquellos que confieren al derecho otras funciones, nunca han omitido ésta. Generalmente la solución de los conflictos se ha considerado la finalidad mínima del derecho, entendido como *Zwangsordnung* (ordenamiento coactivo) u ordenamiento que se sirve del empleo legítimo de la fuerza para alcanzar sus fines. El hecho de que el término «conflicto» sea más amplio que el término «guerra» no implica ninguna diferencia respecto al tema inicial. Por «guerra» se entiende un tipo especial de conflicto, el que se genera entre grupos organizados que tienden a destruirse con la violencia. Pero también por «paz» se entiende algo más que el cese de la guerra. Por ejemplo, cada vez se emplea más la expresión «paz social» para indicar una situación en la que han cesado conflictos, que no son necesariamente guerras en el sentido estricto de la palabra, dentro de un grupo político. Junto a la pareja paz-guerra existen otras como orden-desorden, concordia-discordia, unión-desunión, y en el origen, cosmos-caos; en todas ellas el derecho puede conjugarse diversamente con el término positivo, mientras que se encuentra en contraste con el término negativo.

En el fresco de la Sala de la Paz del Palacio municipal de Siena, pintado por Ambrosio Lorenzetti, se representan, respectivamente, el Buen y el Mal Gobierno. En el primero campean las figuras de la Concordia y de la Paz (la Paz, junto a la figura del Bien Común, está

situada en el centro del fresco). En el segundo aparecen soldados que saquean y combaten en una campiña desierta e inculta.

El derecho cumple la función de dirimir los conflictos de dos modos distintos: con una acción preventiva y otra posterior, es decir, tratando de impedir que surjan o acabando con ellos cuando se manifiestan. A la prevención se vinculan generalmente las normas primarias, cuyos destinatarios son aquellos miembros de la comunidad entre los que pueden surgir conflictos de distinta naturaleza (no sólo de interés); a la represión suelen vincularse las normas secundarias, cuyos destinatarios son los funcionarios públicos encargados de hacer que se respeten las normas primarias, recurriendo incluso al empleo de la fuerza. Ejemplo de las primeras son las normas sobre los contratos que ocupan una parte conspicua del derecho civil, y establecen las principales modalidades que es obligatorio o conveniente respetar para que los acuerdos destinados a hacer compatibles los intereses enfrentados surtan efecto; ejemplo de las segundas son las normas del derecho penal cuando se interpretan, según una tradición que va de Jhering a Kelsen, como normas que no afectan a los ciudadanos sino a los jueces, y con mayor razón las del derecho procesal. Podemos obviar aquí si las normas jurídicas son sólo las secundarias (Kelsen) o tanto las unas como las otras y su combinación (Hart). Lo que importa a la hora de caracterizar un ordenamiento jurídico normativo distinto al ordenamiento moral o social es la legitimidad del empleo de la fuerza para obtener la obediencia a sus normas, donde por «legítimo» se entiende el reconocimiento de su necesidad por parte de la mayoría de los miembros del grupo (y es precisamente esa legitimidad lo que distingue la fuerza lícita de la ilícita).

Sólo teniendo en cuenta estos dos niveles sobre los que descansa el ordenamiento jurídico, conseguiremos dotar de un significado preciso a la expresión «paz a través del derecho» (*Peace through Law* es el título de una conocida obra de Kelsen sobre el derecho internacional)[4], utilizada especialmente en las relaciones internacionales.

Consideremos el acuerdo (pacto o contrato, que entiendo aquí sinónimos, aunque en el lenguaje técnico respondan a veces a significados distintos) aquel acto (bilateral o multinatural) mediante el cual dos contendientes ponen fin a una situación de conflicto y

4. H. Kelsen, *Peace through Law*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1944 (trad. cast. de Luis Echávarri, *La paz a través del derecho*, Trotta, Madrid, 2003).

establecen entre sí un estado de paz. Se puede hablar con corrección de paz a través del derecho o de estado jurídico de paz (y no de estado de paz en general) sólo cuando el acuerdo se produce en un contexto normativo en el que no sólo existen normas que establecen la modalidad para sellar un acuerdo, sino también normas que determinan cuáles son las modalidades que deben observarse en el caso de que alguno de los contrayentes no lo cumpla. Por emplear expresiones técnicas del lenguaje jurídico, el contexto normativo que permite hablar correctamente de paz a través del derecho es aquel que prevé normas no sólo para la *validez*, sino también para la *eficacia del* acuerdo. Aquellos acuerdos cuya eficacia, es decir, cuyo cumplimiento no se garantiza no son instrumentos de paz, sino sólo nuevas ocasiones de conflicto o de guerra.

La prueba es que se da por supuesto que todos los sistemas normativos sobre las modalidades de los acuerdos se fundan, incluso sólo tácitamente, en una norma general: que los pactos deben ser respetados (*pacta sunt servanda*). Pero esta norma, en sí misma es moral, esto es, una norma cuya observancia depende únicamente de las razones de peso que pueden aducir los contendientes para preferir obedecerla. Entre estas razones de peso está ciertamente la formulada por Kant en su famoso principio de la «universabilidad» de la acción como criterio para distinguir lo que debo hacer de lo que no debo hacer. Textualmente: «No debo comportarme nunca de forma que no pueda desear que mi máxima se convierta en ley universal». No necesito llamar la atención del lector sobre el hecho de que para ilustrar este criterio, Kant utilice precisamente el ejemplo de la promesa, planteándose la siguiente pregunta: «¿Me es lícito, cuando me encuentro ante una dificultad, hacer una promesa con la intención de no mantenerla?». Pero, ¿si todos hicieran lo mismo, qué valor se podría conceder a mi promesa? ¿Qué sentido tiene estipular pactos si no se acepta previamente y como principio que han de ser respetados? Por otro lado, también la moral utilitaria es capaz de aducir argumentos eficaces en favor de este principio, ¿qué utilidad obtengo de no mantener la promesa cuando admito, y no tengo más remedio que admitir, que los demás pueden hacer lo mismo? Pero si admito que pueden hacerlo también ellos, ¿qué ventaja obtengo de no mantener mi promesa? ¿No deberíamos deducir que el mantenimiento de las promesas sólo adquiere sentido en una sociedad que respeta el principio de que las promesas han de ser mantenidas?

Por desgracia, bastan las razones de peso para fundamentar racionalmente una norma, pero no para tener una cierta seguridad

de su cumplimiento. El fundamento racional de las máximas morales, que ocupa con razón a los filósofos, es tan apasionante en la teoría como irrelevante en la práctica. No existe máxima moral que se respete simplemente por estar bien fundamentada. El debate sobre el fundamento de las normas morales es típicamente teórico, un admirable juego intelectual que incide poco o nada en el comportamiento real de los hombres, quienes siguen *más* la pasión que la razón, más el interés inmediato que el interés a largo plazo. El fundamento racional de una máxima puede valer para los escasísimos hombres que se dejan guiar por su razón y, por tanto, persuadir por los argumentos racionales que adoptan los filósofos. Añádase a esto que quien viola una máxima racionalmente fundamentada, cuenta con la consideración no menos racionalmente posible de que todos los demás la sigan y que, por tanto, no implique ningún daño ni para él ni para el conjunto de la sociedad. Si yo robo pensando que los demás roban, puedo continuar robando tranquilamente. Si yo no mantengo las promesas en una sociedad en la que los demás las mantienen, puedo continuar incumpliéndolas con ventaja para *mí* y poco daño para la sociedad.

2. Para conseguir la observancia de los principios morales se necesita mucho más que su justificación racional. La experiencia histórica demuestra que se requiere la amenaza de penas terrenales o ultraterrenales (siempre que estas últimas sean creíbles, si bien el universo que cree en las penas ultraterrenales se va reduciendo cada vez más) capaces de constituir una rémora para los comportamientos potencialmente desviados. En este punto entra en escena el derecho. Pero resulta evidente que cuando éste aparece, el problema no es ya la validez de la norma, cualquiera que ésta sea, sino su eficacia, en nuestro caso concreto no ya el fundamento racional del principio *pacta sunt servanda*, sino su aplicación *efectiva* hasta donde sea posible.

La demostración de que el principio *pacta sunt servanda* es ineficaz en una situación antijurídica como el estado de naturaleza nos ha sido definitivamente ofrecida por Hobbes. Nadie puede considerarse obligado a observar los pactos cuando no es seguro que el otro lo haga. Pero ¿cómo estar seguro en un estado de naturaleza donde no existe un poder superior a los contrayentes capaz de obligar al que no los cumple? En palabras de Hobbes

> [En el estado de naturaleza] quien cumple en primer lugar no tiene seguridad alguna de que el otro cumpla después, porque los víncu-

> los verbales son demasiado débiles para embridar la ambición, la avaricia, la ira y las restantes pasiones humanas sin el temor de un poder coercitivo, que no podemos suponer que exista en el estado de naturaleza, en el que todos los hombres son iguales y sólo ellos juzgan lo apropiado de sus temores. Por eso, quien cumple en primer lugar se entrega a su enemigo y no ejerce el derecho [ ] a defender su propia vida[5].

W. N. Watkins, un conocido estudioso de Hobbes, en un libro que a través de la teoría de los juegos trata el tema de las decisiones racionales, transcribe en estos términos lo que, siguiendo a Hobbes, llama «el juego del estado de naturaleza»:

> Fulano y Mengano son dos hombres hobbesianos que viven en un hobbesiano estado de naturaleza. Ambos llevan consigo armas mortíferas. Una tarde, mientras buscan bellotas, se encuentran en un pequeño claro en medio del bosque. El sotobosque hace impracticable la huida. Fulano grita: «Espera, no nos hagamos pedazos [...]». Mengano responde: «Comparto tu estado de ánimo. Contemos, y al llegar a diez cada uno de nosotros lanzará las armas a su espalda, entre los árboles». Cada uno de ellos comienza a pensar entonces furiosamente: ¿He o no de tirar de las armas cuando lleguemos a diez?[6].

Cada uno de ellos considera que si ninguno las tira por temor a que el otro no lo haga, se producirá un encuentro a sangre en el que ambos corren el peligro de morir. Pero también considera que si él las tira y el otro no, su muerte es segura. ¿Entonces? De las cuatro soluciones posibles, esto es, que las tire el primero y no el segundo, el segundo y no el primero, que no las tire ninguno de los dos o que las tiren ambos, esta última correspondiente al cumplimiento del lema *pacta sunt servanda* es sólo una, y no es seguro que sea la más probable. De hecho, para Hobbes resulta tan poco factible que la única solución que propone es la que impulsa a ambos no ya a tirar las armas a sus espaldas y, por tanto, a crear una situación de desarme bilateral, sino a entregárselas a un tercero que desde ese momento actúe como garante del respeto de los pactos entre los contrayentes desarmados, y, por tanto, a crear una situación de monopolio de la fuerza.

5. Th. Hobbes, *Leviatán*, loc. cit.

6. J. W. N. Watkins, *Freedom and Decision* (trad. it., *Libertà e decisione*, Armando, Roma, 1981, p. 86).

Quien analice cómo proceden, o mejor cómo no proceden, en la actualidad los tratados de desarme entre las dos superpotencias, que no reconocen ningún poder superior, pese a la existencia de las Naciones Unidas, y, por tanto, podrían considerarse en un estado de naturaleza hobbesiano, aunque al nivel de relaciones entre grupos y no entre individuos (*princeps principi lupus*), no tardará en comprobar lo adecuado de la hipótesis de Hobbes: lo que explica que los tratados de desarme no lleguen a una conclusión positiva (y, en efecto, hasta ahora siempre han fracasado, mientras que la potencia de las armas no ha hecho *más que* aumentar por ambas partes) es que la una no se fía de la otra. Quien comienza a cumplirlos en una situación en la que no se encuentra seguro de que el otro le siga o haga inmediatamente lo mismo se pone en sus manos. Pero, entonces, ninguno de los dos comienza; de modo que las negociaciones, aunque lleguen verbalmente a buen fin y estipulen un tratado de desarme, no están garantizado que tengan consecuencias prácticas. Una cosa es estipular un pacto y otra cumplirlo. Los pactos sin la espada, siguiendo a Hobbes, son meros *flatus vocis*.

Un razonamiento similar merece otro de los principios fundamentales cuya observancia garantiza la conservación de la paz: «Las leyes deben obedecerse». También este principio se considera moral en sí mismo, y su fundamento debe buscarse en un argumento racional como el que determina que *ningún* grupo organizado puede sobrevivir sin normas de carácter general *super partes* (a diferencia de los contratos, que son *inter partes*) y sin que éstas, por lo general, se observen (si se trata de prohibiciones) o se cumplan (si se trata de mandatos). Pero también este principio se hace jurídico sólo allí donde la desobediencia a las leyes conduce a situaciones negativas para el transgresor, impuestas en el ejercicio del poder coactivo (es decir, del empleo de la fuerza que se reconoce legítimo). Una vez más, si se quiere hablar correctamente de la paz a través del derecho, no hay que referirse al principio en cuanto tal, sino al modo concreto en que se hace valer. Dejo de lado la cuestión de si *todos* los contratos han de ser respetados y *todas* las leyes, obedecidas. Puesto que las fuentes del derecho se sitúan en orden jerárquico, y los contratos, en cuanto normas individuales, son fuentes inferiores respecto a las leyes, en cuanto normas generales, en el caso de los primeros la respuesta es fácil: no son jurídicamente vinculantes aquellos en que los contrayentes se comprometen a cumplir actos que o son contrarios a la ley o tienen la finalidad de defraudarla; en el caso de las leyes la respuesta presenta mayor dificultad, porque allí donde existe el con-

trol jurisdiccional de la conformidad de las leyes ordinarias respecto a leyes jerárquicamente superiores, como son las constitucionales, incluso la ley contraria a la constitución ha de obedecerse hasta que no sea declarada ilegítima. En cuanto a las leyes constitucionales, por encima de las cuales sólo están las naturales, que son normas no jurídicas desde el punto de vista de su validez, la obligación de observarlas por parte de las fuerzas políticas no es estrictamente jurídica, sino política o moral. Tanto es así que la constitución material, la que responde a la praxis constitucional, es a menudo muy distinta a la formal.

3. Hasta aquí las consideraciones que nos permiten definir con una cierta precisión aquella corriente del pacifismo que toma el nombre de pacifismo jurídico. Las distintas corrientes pacifistas se distinguen a partir de la interpretación de la causa determinante de las guerras y, en consecuencia, de los remedios necesarios para conseguir un estado de paz. De ahí la existencia de los distintos pacifismos: político, social, económico, moral, religioso, etc. El pacifismo jurídico es aquel que considera la guerra el efecto de un Estado sin derecho, es decir, de un Estado en el que no existen normas eficaces para regular los conflictos. Puesto que las distintas corrientes pacifistas se ocupan sobre todo de la situación de las relaciones internacionales, respecto a las que la guerra es un dato permanente, el pacifismo jurídico es aquel que concibe el proceso de formación de una sociedad internacional en la que los conflictos entre Estados se resuelven sin recurrir a la guerra en última instancia en analogía con el proceso que, según la hipótesis contractualista, habría dado lugar al Estado. Es el proceso consistente en pasar del estado de naturaleza, que es un estado de guerra, a la sociedad civil, mediante común acuerdo de los individuos interesados en superar el estado de guerra permanente. La mayor o menor estabilidad de la sociedad civil que surge de la eliminación del estado de naturaleza depende de la índole del pacto de unión, que puede ser simplemente un pacto de asociación (*pactum societatis*) o un pacto de sumisión (*pactum subiectionis*).

Según la idea del derecho que yo sostengo, para alcanzar una situación de paz permanente no basta el primer tipo de pacto, sino que se necesita también el segundo. La unión fundada exclusivamente en un pacto de asociación queda a merced de la voluntad que tenga cada miembro de pertenecer a ella; aquí la *regla pacta sunt servanda* tiene únicamente el *status* de principio moral, y por tanto sólo tiene eficacia en una sociedad de seres plenamente mo-

rales, es decir, de seres cuya conducta no esté inspirada en la máxima de la moral política: «El fin justifica los medios».

Volviendo a la conocida distinción de Kant, se puede afirmar que, si llamamos estado jurídico al que nace de un pacto de asociación, para distinguirlo del estado de naturaleza en el que cada individuo actúa por cuenta propia, habría que tener la precaución de definirlo como Estado de derecho *provisional*, para distinguirlo del Estado de derecho perentorio, que surge sólo cuando los miembros del grupo ponen en común, además del uso de parte de sus bienes, el empleo de la fuerza. En el lenguaje técnico de los juristas, el paso del Estado de derecho provisional al de derecho perentorio corresponde al paso de una confederación de Estados a un Estado federal. No obstante, ha de quedar claro que un Estado de derecho provisional, o como quiera llamársele, sólo representa una primera fase, aún muy imperfecta, en el recorrido del proceso hacia la paz a través del derecho. Las grandes uniones internacionales, como la Sociedad de Naciones tras la Primera Guerra Mundial, y la organización de las Naciones Unidas tras la segunda, demuestran que un simple pacto de asociación no puede garantizar la «paz perpetua». Si a casi cincuenta años de la fundación de la ONU no ha estallado una tercera guerra mundial (bastaron veinte para la segunda, a pesar de la Sociedad de Naciones), no se debe ciertamente a ésta, sino al acuerdo tácito entre las dos superpotencias de no emplear las armas nucleares que, en efecto, se utilizarían en una guerra mundial. La fase final del camino hacia la paz a través del derecho es el Estado de derecho perentorio, es decir, aquel en el que se ha elaborado un ordenamiento normativo por el cual, según la definición del derecho propia del positivismo jurídico, existe un poder coactivo capaz de hacer eficaces las normas del ordenamiento.

Tendremos una prueba histórica de este proceso si tomamos en consideración los tres proyectos fundamentales de paz a través del derecho que se han sostenido desde que, primero las guerras del equilibrio europeo y después las napoleónicas, hicieron patente el problema de la eliminación de la guerra como medio de resolver las controversias entre los Estados: el *Projet pour rendre la paix perpetuelle* del abate de Saint-Pierre (1713), *Zum ewigen Frieden* de Kant (1795) y *Réorganisation de la Société européenne* de Saint-Simon y Thierry (1814). Si pusiéramos una línea de desarrollo en estos tres proyectos, correría en la dirección de un reforzamiento cada vez mayor del pacto de unión, desde el pacto de asociación al pacto de sumisión, desde la confederación a la federación. El abate de Saint-Pierre se detiene en la alianza perpetua entre los Estados,

que instauraría una situación de *paix perpetuelle*, donde el elemento innovador es la «perpetuidad» que, de hecho, transforma la alianza, vínculo lábil y temporal por naturaleza, en una forma asociativa distinta, como la federación. El proyecto de Kant es ya explícitamente confederal, en cuanto comprende el siguiente artículo fundamental: «El derecho de gentes debe fundarse en una federación de Estados libres»[7] que, por otra parte, como el propio Kant se cuida de advertir, en cuanto *liga por la paz* (*foedus pacificum*) debe considerarse muy distinta al *pacto por la paz* (*pactum pacis*), ya que este último tiene como meta acabar con una guerra concreta, mientras que aquí se propone acabar para siempre con todas las guerras. Finalmente, Saint-Simon y Thierry consideran insuficiente el simple pacto de asociación que crearía la confederación y presentan el proyecto de un auténtico Estado federal, aunque limitado en principio a la unión de Francia con Inglaterra, es decir, de un auténtico Estado nuevo situado por encima de los viejos estados destinados a desaparecer, según el modelo constitucional que creó la Constitución de 1787 para Estados Unidos.

Desde entonces se han multiplicado los proyectos de unión federal de grupos de Estados e incluso de todos los Estados del mundo. Es perfectamente inútil enumerarlos, una vez identificado el movimiento progresivo hacia el reforzamiento de los vínculos federales, que es característica esencial del pacifismo jurídico (cuyo fin último es el Estado universal). Nadie puede afirmar por el momento si esta meta es o no alcanzable. En el Estado actual de la conciencia civil y moral de la humanidad todos los proyectos de paz perpetua son igualmente utópicos, tanto el marxista (no el superestado, sino el fin del Estado) como el ilustrado (el triunfo de la razón) o el cristiano (si todos los hombres siguieran los preceptos del Evangelio...). De cualquier forma, lo que cabría esperar del pacifismo jurídico es el fin de la guerra entendida como empleo no regulado de la fuerza («sin medida», por retomar las reflexiones de Cotta en su lúcido escrito *¿Por qué la violencia?*[8]) y no el fin del uso de la fuerza. El derecho no puede prescindir del empleo de la fuerza, y, en última instancia, se fundamenta siempre en el derecho del más fuerte, el cual coincide sólo algunas veces, aunque no necesariamente, con el derecho del más justo.

[Traducción de Pepa Linares]

7. I. Kant, *Por la paz perpetua*, cit., p. 31.
8. S. Cotta, *Perché la violenza?*, Japadre, L'Aquila, 1978, pp. 71 ss.

Parte VI

CAMBIO POLÍTICO Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Capítulo XI

CAMBIO POLÍTICO

1. REFORMAS Y REVOLUCIÓN

Significado e importancia de la distinción

Desde hace más o menos un siglo, los términos «reforma» y «revolución», por lo común unidos en el enunciado interrogativo «¿reforma o revolución?», indican las dos estrategias alternativas que han sido en diferentes momentos adoptadas y continúan siéndolo en el ámbito del movimiento obrero para la transformación de la sociedad en sentido socialista, o, para usar la expresión corriente (aunque sea todo, menos clara), durante el período de transición.

La importancia de esta alternativa proviene del simple hecho de que comprende, y por tanto sirve de alguna manera para resumir, todos los demás contrastes que hasta ahora han contrapuesto a los diversos partidos obreros y han dividido a las diversas facciones dentro de cada partido obrero. Para dar el primer ejemplo que me viene a la mente de otra muy conocida contraposición generalmente mencionada en la polémica política para distinguir las dos alas del obrerismo, téngase en cuenta el contraste entre democracia y dictadura. Por una parte, es cierto que una de las características de los reformistas es la fidelidad al método democrático, en referencia tanto a la conquista como al ejercicio del poder; por otra, es verdad que uno de los enunciados programáticos más importantes del ala revolucionaria es la dictadura del proletariado: piénsese en el primero de los «veintiún puntos» para la admisión de los partidos comunistas en la Tercera Internacional, aprobados por su II Con-

greso el 6 de agosto de 1920, en el que se dice que no se puede hablar de la dictadura del proletariado como de una simple fórmula memorable, sino que «debe ser difundida de manera que le parezca necesaria a cualquier trabajador», etc. No obstante, el antagonismo democracia-dictadura es mucho menos idóneo que aquel entre reforma y revolución para captar el núcleo esencial del contraste entre las dos alas opuestas del movimiento obrero. Por una doble razón: por una parte, porque hay partidos democráticos no socialistas que —como tales— quedan fuera del antagonismo entre reformistas y revolucionarios que hoy vale solamente dentro de los partidos obreros; por otra, porque existe una connotación de la «dictadura del proletariado» que no es incompatible con el sentido normal de «democracia» cuando se entiende por dictadura no esa específica forma de gobierno que es la antítesis de la democracia, sino el dominio de una clase que se puede expresar a través de diferentes formas de gobierno y, en consecuencia, también de manera democrática.

Como ejemplos típicos y extremos de las dos estrategias pueden ser considerados, respectivamente, el Partido Laborista inglés, del que una matriz particularmente importante fue la Sociedad Fabiana que se constituyó en 1883 y que, al tomar el nombre del cónsul romano Quinto Fabio Máximo, llamado el Moderador, quiso señalar que en la gradualidad de las reformas estaba la vía para alcanzar sin sacudidas traumáticas una sociedad socialista; y los partidos comunistas, por lo menos en sus orígenes y durante un gran trecho de su historia, los cuales, al nacer tras la Revolución de Octubre, al haber asumido la doctrina leninista y la práctica bolchevique de la conquista del poder, al identificarse fuertemente con los principios de la Tercera Internacional, al repudiar abiertamente el reformismo, consideraron a los partidos reformistas no ya como aliados, sino como adversarios que debían ser combatidos, y se adhirieron a la tesis de la inevitabilidad de la revolución para el abatimiento del capitalismo.

Aunque no haya sido descartada una cierta influencia del marxismo sobre el laborismo y sobre los partidos socialistas del Norte de Europa, y aunque los partidos comunistas siempre se hayan declarado además de marxistas también leninistas, la contraposición reforma-revolución con frecuencia es empleada para distinguir a los partidos obreros marxistas de los no marxistas, como si la distinción entre partidos reformistas y revolucionarios se pudiese asimilar a la distinción entre partidos no marxistas, o incluso antimarxistas, y partidos marxistas. En realidad, aun haciendo a un

tado la disputa en torno a las diversas y posibles interpretaciones del pensamiento de Marx y Engels sobre la viabilidad de la opción reformista en los países democrática y económicamente más avanzados, no se puede dejar de reconocer que la contraposición entre un ala reformista y un ala revolucionaria siempre estuvo presente dentro de los partidos que no renunciaron a proclamarse marxistas, como el Partido Socialdemócrata alemán durante los años de la Segunda Internacional y el Partido Socialista Italiano; tampoco se puede soslayar que algunas de las disputas históricamente más significativas que los dividieron tuvieron lugar dentro del marxismo, o sea, brotaron de interpretaciones y utilizaciones de la obra de Marx opuestas entre sí. Ésa fue la disputa de finales de siglo provocada por Bernstein que dio lugar a la distinción entre marxistas ortodoxos y no ortodoxos, a ese amplio fenómeno del revisionismo que, a pesar de todo, pertenece, por lo menos en la mayoría de sus manifestaciones, a la historia del marxismo. Tal fue la disputa entre mencheviques y bolcheviques, que se autoproclamaban marxistas los dos, en torno a las fases que una sociedad industrialmente atrasada debía atravesar para llegar al socialismo. No lejos de esto, la ruptura entre socialistas vinculados al pacto de unidad de acción con los comunistas y socialdemócratas, como sucedió en Italia después de la Liberación, no coincidió con la crisis del marxismo, que se dio mucho más tarde y es reconocible sólo en estos últimos años. Tampoco hay que olvidar que se consideraron filósofos marxistas tanto Antonio Labriola, a quien invocan sobre todo los comunistas, como Rodolfo Mondolfo, que acogió las tesis críticas de los mencheviques sobre la Revolución de Octubre e inspiró siempre a los reformistas.

Y *sus límites*

Si bien es correcto afirmar que la antítesis reforma-revolución sirve mejor que cualquier otra para caracterizar el viejo y siempre renovado contraste dentro del movimiento obrero entre dos diferentes maneras de concebir el paso de la sociedad capitalista al socialismo, no sería adecuado concluir que todas las demás antítesis se pueden resolver en ella, ni que la relación entre partidarios de las reformas y simpatizantes de la revolución siempre se presente de forma antagónica.

Cuando se trata de señalar el sentido y alcance de la antítesis, es preciso tener cuidado de decir, como se hizo desde el inicio, que se refiere esencialmente a la estrategia que el movimiento debería se-

guir para alcanzar su objetivo, pero no es propiamente un fin. Dicho de otra manera: tomando como punto de partida la idea de que tanto las reformas como la revolución deben enumerarse entre las causas del cambio social, es necesario tener en cuenta que su antítesis se refiere a la forma de cambiar, pero no al resultado. En consecuencia, además de la diferencia acerca de la manera de cambiar, puede haber, ha habido y todavía hay otras diferencias dentro del movimiento obrero que tienen que ver con el fin o el resultado y que no coinciden con esa diferencia.

En lo que se refiere al resultado, es conveniente distinguir el fin intermedio, que es a su vez un instrumento con respecto a un fin subsiguiente, y el cometido ulterior o incluso último. El propósito intermedio, y en consecuencia el instrumento de toda estrategia política es la conquista del poder; el fin ulterior es el socialismo, o por lo menos la transformación de la sociedad que permita el tránsito final a la sociedad sin clases (cometido último). Esta distinción es importante porque, mientras con arreglo al objetivo intermedio la antítesis conserva todo su valor, en virtud del fin ulterior y del último es mucho menos tajante. Con una cierta aproximación a la realidad, se puede decir que quien es favorable a un cambio gradual por lo general también está firmemente convencido de que para conseguir tal objetivo no sólo es necesario, sino también suficiente, el método democrático, y que por tanto el problema de la conquista del poder se resuelve por completo en la lucha por obtener la mayoría de los escaños en el Parlamento y en la formación de un gobierno de mayoría socialista. De la misma manera, quien propone la estrategia contraria casi siempre sostiene que el método democrático también puede ser necesario, en especial en condiciones de gran desarrollo económico, pero no es suficiente para conseguir el objetivo de la transformación radical de la sociedad, y por consiguiente es preciso prever el momento en el que se hace indispensable «el golpe de mano» de la acción revolucionaria que no respeta —no puede hacerlo— las reglas del juego democrático.

Es menos clara la antítesis respecto al fin, sobre todo el fin último, porque éste habitualmente es definido con términos tan vagos (como liberación de todos los hombres de las relaciones de explotación, emancipación humana, reapropiación de parte del hombre de sus capacidades, sociedad sin clases y sin Estado, reino de la libertad contrapuesto al reino de la necesidad), que hacen difícil cualquier distinción y cualquier intento de conclusión para determinarla. Si alguna distinción se puede apreciar, ésta se refiere no tanto a la diferente manera de concebir el fin, sino a la relevan-

cia misma del objetivo principal en el proyecto político general, respectivamente, de los reformistas y de los revolucionarios. Para los primeros, siempre es válida la famosa tesis de Bernstein de que «el fin es nada, el movimiento es todo», donde por «movimiento» se entiende «tanto el general de la sociedad, o sea, el progreso, como la agitación y la organización política y económica para el cumplimiento de ese progreso», tesis que no puede ser separada de la afirmación que la antecede inmediatamente y que le confiere toda su densidad: «Confieso tener muy poca comprensión e interés por lo que comúnmente se entiende como "objetivo final del socialismo"»[1]. Para los revolucionarios, en cambio, lo que cuenta es el objetivo, que jamás debe ser perdido de vista y con base únicamente en el cual se debe calibrar la validez de la estrategia.

Que las dos posiciones señaladas por los términos reforma y revolución sean consideradas comúnmente como incompatibles y que, en consecuencia, las dos estrategias correspondientes sean definidas como alternativas, no debe llevar a la conclusión de que en la práctica las cosas no hayan sido en ocasiones diferentes. En la polémica política, caracterizada, como se sabe, por una cierta imprecisión en las palabras, las dos posiciones han sido consideradas, a veces, como complementarias y, por tanto, perfectamente compatibles. De parte de los reformistas, bajo el argumento de que la transformación revolucionaria de la sociedad es el producto final de una serie ininterrumpida de reformas graduales, y según el principio de que el cambio cuantitativo se resuelve a la postre en un salto cualitativo, con tal de que se trate de reformas que incidan en el cambio de las relaciones de poder, no sólo del poder político, sino también del económico (las llamadas «reformas estructurales», si se le quiere dar a esta expresión del lenguaje político común un sentido bien definido). De parte de los revolucionarios, con el argumento de que las reformas son actos que preparan y, como tales, son necesarios para la transformación revolucionaria de la sociedad, aunque a final de cuentas el paso de una forma de producción a otra, del dominio de una clase al dominio de la otra que se le opone, no se da más que a través de medidas de naturaleza excepcional que no pueden ser incluidas en los procedimientos invocados y aplicados por los reformistas. Basándose en estos argumen-

1 E. Bernstein, «Der Kampf der Sozialdemokratie und die Revolution der Gesellschaft. 2. Die Zusammenbruchstheorie und die Kolonialpolitik», *Die Neue Zeit* XVI-I/18 (1897-1898), p. 556.

tos, con frecuencia una parte y otra han insistido en que la disyuntiva reforma o revolución es falsa.

En rigor, la posibilidad de plantear el problema como una falsa alternativa también depende del hecho de que los dos conceptos, reforma y revolución, no son homogéneos. Una vez puesto el dilema, como debe ser, como problema de cambio social, de sus causas y efectos, por reforma se entiende exclusivamente una de las posibles causas del cambio; por revolución, en contraste, se entiende, como ha sido resaltado en diversas ocasiones, tanto una de las posibles causas como uno de los posibles efectos, es decir, tanto el movimiento que produce el cambio como el resultado que deriva de ello, o más sencillamente, tanto lo que produce el cambio como al final el propio cambio. Así las cosas, se explica sin dificultad por qué se puede conjugar la idea de las reformas con la de la revolución. Basta con que, en el contexto en el que los dos conceptos deben aparecer como compatibles, el primero sea tomado en su única acepción de causa del cambio, en una ocasión como causa exclusiva, en otra como causa concomitante, y el segundo sea tomado en una de las dos posibles acepciones, o sea, como efecto. Se puede decir lo mismo de otra manera: reforma y revolución no son incompatibles porque esas causas de cambio que son las reformas producen necesariamente, o pueden producir en concomitancia con otras causas, ese efecto que es la revolución, es decir, la mutación radical de una sociedad.

Es importante recordar que los dos términos pueden ser tratados, por quien aborda ambas posiciones en una postura polémica, no como alternativas ni como complementarias, sino como dilemáticas, o sea, de forma que con cualquiera de las dos estrategias que sea seleccionada, esto es, con cualquiera de los dos puntos del dilema que se acoja, el propósito que se quería alcanzar no se alcanza. La antítesis reforma o revolución es formulada como dilema, por ejemplo, de la siguiente manera: o se acepta la vía de las reformas y entonces no se tendrá la revolución, entendida como cambio radical de la sociedad; o se reconoce la estrategia de la revolución y entonces se debe renunciar a todos los beneficios que acompañan al método democrático, que sólo permite reformas. Obsérvese que también el argumento dilemático es posible para el intercambio entre los dos significados de revolución como causa y como efecto del cambio. En efecto, en el primer caso el término es asumido en su significado de efecto; en el segundo, de causa. De los dos casos, el primero representa el argumento preferido por los revolucionarios contra los reformistas; el segundo representa el

argumento preferido por los reformistas contra los revolucionarios. El dilema, o sea, el resultado negativo de la alternativa, depende de la combinación de los dos argumentos, es decir, del uso simultáneo del argumento de los revolucionarios para refutar a los reformistas y del argumento de los reformistas para rebatir a los revolucionarios. En este sentido, se puede decir que es uno de los argumentos preferidos por quien asume una posición polémica tanto hacia unos como hacia otros, de quien, dicho de otro modo, no es ni reformista ni revolucionario. La única manera de escapar de los dos polos del dilema es la disolución completa de los dos términos, es decir, de las dos estrategias, y consiste en definitiva en admitir que la estrategia de las reformas no es una alternativa a la vía revolucionaria porque no tiene y no puede tener efectos revolucionarios, y, por otra parte, la estrategia revolucionaria no es una opción con respecto a la reformista, porque si bien tiene efectos ciertamente contundentes, son opuestos a los intereses de la propia clase que puso en marcha el proceso revolucionario. Una respuesta de este tipo es, ni más ni menos, la renuncia a la revolución, o sea, al resultado que en el primer caso es imposible y en el segundo sería indeseable. Cuando una alternativa, o sea, una antítesis en la que los dos opuestos están presentes, uno como positivo y otro como negativo según los diversos puntos de vista, se convierte en un dilema, es decir, en una antítesis en la que ambos opuestos son considerados mutuamente negativos, la única manera de salir es disolver la alternativa eliminando uno de los dos términos.

A la manera de plantear el problema en términos dilemáticos, propia de los adversarios de las dos estrategias, el partidario de las reformas o el de la revolución puede responder presentando el segundo término no como opción ni como complemento del primero, sino como sustituto o subrogado, mediante una enunciación del siguiente tipo: «Si no aceptan las reformas que les proponemos, la situación se volverá tan intolerable que será inevitable la revolución». En este caso la revolución es presentada como un mal, pero como un mal necesario en determinadas circunstancias, cuya amenaza debe servir para hacer practicable precisamente la estrategia opuesta.

Antecedentes históricos

Que el tema reforma-revolución se haya vuelto predominante en la historia del movimiento obrero desde sus orígenes, y más aún desde que comenzó a organizarse en los diversos partidos políticos procli-

vez a la conquista del poder político, no quiere decir que haya nacido con el movimiento obrero. El tema, con todos sus pormenores, viene de la Revolución francesa, o sea, del primer gran movimiento histórico que fue interpretado clara y ampliamente como una transformación radical del orden establecido, precisamente como una «revolución» en el sentido que esta palabra obtuvo sólo después de la agitación que experimentó el *ancien régime*, y que sacudió desde sus cimientos a Francia y a la Europa de finales del siglo XVIII. Y con la Revolución francesa, la revolución por excelencia, nació el modelo de todas las revoluciones subsiguientes, en cuanto fue contrapuesta, positiva o negativamente según las distintas versiones, a la época anterior llamada casi por antonomasia la época de las reformas o de los príncipes reformadores. Todas las relaciones posibles entre los dos conceptos hasta ahora considerados: las reformas contrapuestas a la revolución, o bien, las reformas interpretadas como el preludio de la revolución y ésta como la consecuencia inevitable del proceso reformador, la revolución juzgada como un mal necesario por las reformas fracasadas, constituyeron un constante objeto de debate de parte de los historiadores de la gran revolución, como sabe cualquiera que conozca la literatura revolucionaria y contrarrevolucionaria.

No es que el término revolución fuese desconocido en el lenguaje político de etapas anteriores. Pero de acuerdo con el uso que le daban los antiguos, que se remonta en particular al Libro V de la *Política* de Aristóteles, dedicado al análisis de las diversas formas de tránsito de una Constitución a otra, el término revolución era habitualmente empleado para indicar toda forma de cambio, aunque fuese sólo político y no también social, aunque sólo fuese un cambio de los detentadores del poder y no de la forma de gobierno, aunque su amplitud coincidiera con la del término clasicista —propio de los escritores del Renacimiento— «mutación», correspondiente al aristotélico *metabolé*. Téngase en cuenta obras famosas del siglo XVIII, como la *Histoire des Révolutions arrivées dans le gouvernement de la République romaine*, del abate de Vertot (1739), la *Histoire des Révolutions de l'Empire romain*, de Linguet, publicada en los umbrales de la Revolución (1776), o *Les ruines ou méditation sur les révolutions des empires* (1791), de Volney, que vio la luz cuando la Revolución estaba en curso. Todas estas obras, y tantas otras que se podrían enumerar, usan el término revolución en un sentido muy genérico para cubrir el amplio campo del cambio político en todas sus formas, bajo un significado no diferente del término «cambio» que usó Maquiavelo al hablar de los «cam-

bios de la libertad a la servidumbre y de ésta a la libertad» en un capítulo de los *Discursos* (el capítulo 7 del Libro III)[2]. Sólo en un discurso de Condorcet de mayo de 1793, titulado «Sur le sens du mot révolutionnaire», el término *revolución* adquiere un significado más específico y al mismo tiempo también elogioso. Escribe Condorcet que «la palabra "revolucionario" no se aplica más que a las revoluciones que tienen por objeto la libertad»[3]. De una redefinición de este tipo derivan dos consecuencias: la primera, que no todo cambio es una revolución; la segunda, que la revolución es un cambio benéfico, mientras que al fenómeno de los cambios o de las revoluciones en sentido genérico por lo común se le atribuía una connotación axiológicamente negativa.

Antes de la revolución por excelencia, el término utilizado para indicar un cambio específico y de dimensiones mucho más amplias no era, como quedó señalado, revolución, sino precisamente «reforma» (en alemán *Reformation*). Con este término, en efecto, se abarcaba en toda su extensión el fenómeno de la crisis religiosa que atravesó Europa del siglo XVI en adelante y que representó, junto con el desarrollo de la ciencia y la técnica nuevas, así como con la formación de los grandes Estados territoriales, el nacimiento del mundo moderno. Cuando los filósofos e historiadores se dieron cuenta de la inmensa fuerza innovadora de la Revolución francesa, uno de los puntos de referencia obligados fue la Reforma, la gran ruptura de la unidad religiosa. Fueron sobre todo los escritores de la Restauración, los filósofos de la contrarrevolución, los que consideraron la revolución política que derrocó a los reyes legítimos como el fruto venenoso de la revolución religiosa que dos siglos antes sacudió a la sociedad cristiana, y por ello las unieron en la misma execración. Por su parte, Hegel, desde su cátedra en la Universidad de Berlín, concluyendo las lecciones de filosofía de la historia, afirmaba que los países que conocieron la Reforma no tuvieron necesidad de pasar por la revolución, ya que «los protestantes han llevado a cabo su revolución con la Reforma»[4]. El fenómeno histórico comparable a la revolución era, pues, la Reforma, y no ciertamente las revoluciones en el sentido genérico de cambio o de mutación, de aquellos

2. N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, cit., III, 7, p. 316.

3. C. de Condorcet, *Sur le sens du mot révolutionnaire*, en *Oeuvres*, París, 1784, reimp. anastát. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1968, t. XII, p. 615.

4. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1989, p. 691.

pasos de una forma de gobierno a otra, de ninguna manera excepcionales, cualquier otra cosa menos estrepitosos, hasta el punto de que todavía en su *Histoire des révolutions d'Italie*, escrita en 1858, Giuseppe Ferrari enumera sólo en la historia italiana cerca de ¡siete mil de ellas!

Con esto no se quiere decir que antes de la Revolución francesa fuese extraña al pensamiento político, como frecuentemente se sostiene, la idea de la revolución entendida como transformación radical de la sociedad, como reforma integral, como *renovatio ab imis fundamentis*. La idea del *novus ordo*, de la caída y el renacimiento, había entrado en la historia de Occidente mediante la concepción profética de la historia propia de la tradición judeo-cristiana, y alimentó en diversos periodos las visiones y los movimientos milenaristas. Al comienzo de la era moderna cobró nueva forma en las obras de los utopistas, de quienes nacieron tantas descripciones de ciudades ideales, verdaderas prefiguraciones bajo muchos aspectos, en especial bajo el rubro del igualitarismo ascético y de la organización comunitaria de la sociedad, de las repúblicas de los revolucionarios. La continuidad entre concepción profética de la historia y utopismo, entre utopismo y pensamiento revolucionario, está fuera de duda. La ciudad ideal de Campanella es la descripción de un Estado comunista, cuyo advenimiento es anunciado por eventos extraordinarios que indican que los tiempos están maduros para las grandes transformaciones, y es seguida inmediatamente por la insurrección de las Calabrias, que se orienta a su realización. El llamado socialismo científico fue antecedido por el socialismo utópico, y jamás logró liberarse por completo de la visión profética de una sociedad final sin derecho y sin Estado, del paso del reino de la necesidad al reino de la libertad, del salto fuera de la historia. Por lo demás, a diferencia de las formas proféticas y utópicas del pensamiento revolucionario, que miraban a un pasado mítico y para las cuales la revolución era, en el sentido propio de la palabra, un retorno, la gran revolución, hija del pensamiento iluminista portador de una concepción progresiva de la historia, se inclina hacia el porvenir, hacia la edificación de una sociedad nunca vista hasta entonces.

En el siglo XVIII, que pasó a la historia con el nombre de época de las reformas y de los príncipes reformadores, el término reforma ya había perdido su sentido original como renovación religiosa, y había asumido el significado, con el que permaneció, de cambio político y social, y además de cambio gradual, legal y parcial que en cuanto tal es útil para señalar las tareas del gobernador, una manera

de ejercer el poder y una concepción general del progreso histórico, evolutivo y no catastrófico, connotaciones antitéticas de las que le serán asignadas, para bien o para mal, a la gran revolución. De esta antítesis nació el uso de la expresión «reforma o revolución» para indicar dos estrategias alternativas del cambio social y muchos de los problemas que están vinculados a esa expresión.

Quien considere el problema histórico de la relación entre la época de las reformas y la Revolución francesa no puede dejar de sorprenderse por el hecho de que allí chocaron dos interpretaciones de la relación entre cambio mediante las reformas y cambio revolucionario, interpretaciones que no difieren de las versiones de la misma relación que continuaron disputándose el campo entre las partes opuestas del movimiento obrero. Los historiadores de hechura liberal o conservadora fueron desde un inicio proclives a sostener que el estallido revolucionario interrumpió el proceso natural de reformas que hubiera dado resultados si hubiese tenido la oportunidad de continuar pacíficamente. Los historiadores democráticos y marxistas siempre tuvieron la tendencia a sostener, por el contrario, que el proceso revolucionario era inevitable, y que a fin de cuentas fue benéfico por la imposibilidad objetiva de los gobiernos de transformar gradualmente la sociedad de acuerdo con el espíritu de la época y las exigencias de la nueva clase en ascenso. De acuerdo con Tocqueville, la Revolución, a pesar de su radicalismo, innovó mucho menos de lo que generalmente hubiesen creído sus autores, y «si no hubiese tenido lugar, no por eso habría dejado de derrumbarse el viejo edificio social, en unos sitios antes que en otros; la única diferencia es que se habría ido desmoronando pedazo a pedazo en lugar de venirse abajo de repente»[5]. Según Quinet, en cambio, «se llegó a un punto tal que el nudo gordiano se volvió al final casi indisoluble, hasta el punto de que no pudo ser cortado más que por la espada»[6].

Como puede verse, se trata de dos opiniones opuestas que constituyeron, y constituyen todavía hoy, el punto de desacuerdo entre partidarios de las reformas, que deberían hacer inútil la revolución, y predicadores de la revolución, que debería demostrar la inutilidad de las reformas. Casi en los mismos términos, el debate se renovó a propósito de la Revolución de Octubre: por una parte, la tesis

5. A. de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856) [trad. cast. de D. Sánchez de Aleu, *El Antiguo Régimen y la revolución*, Alianza, Madrid, 1982, p. 67].
6. E. Quinet, *La Révolution* (1865) (trad. it. de A. Galante Garrone, Einaudi, Torino, 1953, nueva ed. 1974, p. 10).

menchevique de la revolución prematura que, pretendiendo acelerar la transformación, en realidad la detiene y la dirige hacia objetivos que terminan por volverse contrarrevolucionarios. Por otra, la tesis bolchevique sobre la necesidad de la conquista total del poder de parte del partido revolucionario con el propósito de impedir el flujo contrarrevolucionario, inevitable allí donde la vieja clase dominante no sea hecha a un lado. En síntesis, se trata del permanente contraste entre reformistas y revolucionarios: la revolución inútil, incluso dañina, porque son suficientes las reformas; la revolución necesaria, más aún, benéfica, porque las reformas son ineficaces.

Los términos actuales

Si es verdad que el gran tema del contraste entre reforma y revolución, que nació de la contraposición entre la época de las reformas y la Revolución francesa, ha sido retomado en el ámbito del movimiento obrero, también es verdad que los términos no permanecieron igual. Se podría decir que han sido radicalizados.

Las reformas de los príncipes del siglo XVIII se orientaban de manera particular a la mejora del aparato de Estado. Eran reformas, como se podría decir hoy, administrativas más que políticas, o políticas más que sociales, de política económica más que de política social: reformas fiscales, institución de registros, abolición de impuestos y aduanas, regulación del crédito y de la usura, política de abastecimiento, construcción de puentes y calles, reforma penal, lucha contra los privilegios del clero, disposiciones para favorecer la circulación de mercancías y el desarrollo del comercio. Con una fórmula recurrente en los escritos de los reformadores, el objetivo principal era la corrección de los «abusos»; era, por consiguiente, más negativo que positivo. Estos abusos, al derivar de antiguos y consolidados prejuicios o de viejas instituciones que habían cimentado privilegios ya anacrónicos, podían ser eliminados sólo por el desarrollo de la ciencia aplicada al estudio de las sociedades humanas, por la difusión del conocimiento, en una palabra, por el triunfo de la razón. Para promover una política de reformas concebidas de esta manera no era necesaria la participación de los súbditos, o sea, de los que habrían debido beneficiarse de estas reformas. Bastaban los príncipes, con tal de que fuesen iluminados por los doctos que trataban de descubrir el secreto de la prosperidad y la felicidad de los pueblos. El instrumento fundamental para introducir las mejoras propuestas por el llamado «Partido de las Reformas» era la legislación, de la que sólo el príncipe, con sus consejeros, era el

intérprete y creador. La época de las reformas también es la del despotismo ilustrado. La ley es el instrumento de control y dirección social por excelencia; un instrumento que será despreciado por los reformadores sociales del siglo XIX, de Saint-Simon a Marx y Engels. Los doctos estudiaban la historia de las sociedades humanas para tomar de ella «el espíritu de las leyes», y para derivar también de ella las líneas de esa ciencia social soberana que era la «ciencia de la legislación».

Por contra, el reformismo del movimiento obrero busca no tanto corregir los abusos de un poder intocable en su esencia e inalcanzable por su altura, sino transformar las relaciones de poder existentes. A las reformas desde arriba, que eran concesiones del príncipe aconsejado por los *philosophes*, contrapone las reformas obtenidas por la lucha promovida por las grandes organizaciones del movimiento, los sindicatos y los partidos. Por lo menos en un primer momento no desdeña el instrumento jurídico, del que nace la legislación social, pero no lo considera por sí mismo suficiente y le contrapone o sobrepone la negociación, que debe desarrollarse y renovarse continuamente entre las propias organizaciones y los poderes del Estado para obtener de manera directa mejoras económicas y sociales más amplias. Las exigencias de cambio se refieren no tanto a la transformación del aparato estatal, que ya habían realizado los Estados modernos, sino a la mutación de las relaciones entre el Estado y los ciudadanos, entre el poder estatal y sus bases sociales. Se trata, en consecuencia, de un reformismo que no opera dentro del Estado y de sus aparatos, sino que se mueve de la sociedad hacia el Estado y manifiesta demandas que partiendo de la sociedad civil consideran al Estado sólo como un instrumento para su cumplimiento.

También por lo que se refiere al concepto «revolución» el tema se amplió, se profundizó y, como ya dijimos, se radicalizó. Se sabe que la Revolución francesa, considerada como la revolución del Tercer Estado, fue para Marx y Engels el modelo de la revolución del Cuarto Estado. Pero ya Marx había resaltado que la Revolución francesa era una revolución inconclusa, porque había tenido como efecto la emancipación política del ciudadano pero no la liberación del hombre, donde se había quedado, a la sombra de la igualdad puramente formal de los ciudadanos como tales, toda la suma de las desigualdades de clase, entre detentadores de los medios de producción y poseedores de la sola fuerza de trabajo, entre burgueses y proletarios, es decir, la desigualdad sustancial. Frente al gran movimiento de liberación que partió de Francia y se difundió

rápidamente en toda Europa, que sí era una revolución pero parcial, la revolución proletaria habría sido la revolución total y por ello la definitiva; liberación no sólo de una clase, sino de todas las clases que existieron y existen debido a la sociedad dividida en clases. Mientras la Revolución francesa había representado el paso de una forma de organización política basada en el dominio de una clase a una forma de organización política sustentada en el dominio de otra, la revolución comunista habría encaminado a la humanidad a la salida definitiva del dominio de clase y, por consecuencia, de cualquier forma de organización política. En suma, habría sido la última revolución.

Cambio y progreso

A pesar de su contraposición con respecto al método, tanto la estrategia de las reformas como la de la revolución son hijas de una concepción de la historia entendida como cambio y como progreso. Lo que puede explicar el motivo por el cual, aunque divididas entre sí, con frecuencia hayan tenido los mismos adversarios. La concepción de la historia como cambio se opone a la concepción estática que los filósofos europeos, sea del siglo XVIII (Montesquieu), sea del XIX (Hegel y Marx), atribuían a los pueblos del Oriente. El producto típico de una concepción estática de la historia era la figura del despotismo oriental, considerado como el régimen político adecuado para una sociedad sin movimiento. En contraste, la concepción de la historia como progreso se oponía a la concepción regresiva de la historia, propia de los antiguos, para quienes el proceso histórico era interrumpido por continuos cambios no de lo bueno hacia lo mejor (según la idea inspiradora de la historia como progreso infinito), sino de lo malo hacia lo peor (Platón), y, de cualquier manera, no era continuo, sino cíclico (Polibio). El origen de la concepción progresiva de la historia es judío y cristiano, si bien en la época moderna había sido reforzada y casi exaltada por la revolución científica, por las invenciones técnicas derivadas de esta revolución, por los descubrimientos geográficos, que habían abierto nuevas esperanzas a la afirmación del *regnum hominis*. Tanto en una concepción estática como en una regresiva de la historia, el cambio es calificado como un mal. En el primer caso, en efecto, lo bueno es la estabilidad; en el segundo, el cambio fatal y necesario, al estar todas las cosas de la naturaleza y, en consecuencia, también las del hombre sujetas a alteración, siempre es una corrupción de la forma originaria, según el mito enunciado por Hesíodo y retomado por

Platón, la humanidad había pasado sucesivamente de la raza de oro a la de plata, y luego a la de bronce para terminar en la de hierro.

Tanto la estrategia de las reformas como la de la revolución nacen, en cambio, en un contexto histórico en el que, si bien de diferentes maneras, la concepción de la historia es dominada por la idea de la bondad del movimiento y la inevitabilidad del progreso. Se distinguen por la diferente manera en que conciben el primero e interpretan el segundo.

Tras el reformismo está la concepción evolutiva de la historia, la idea de que ella, como la naturaleza, *non facit saltus*, y el progreso es el producto acumulativo de pequeños, quizás imperceptibles, cambios. Tal idea fue común tanto para los ilustrados, que veían disiparse las tinieblas del pasado conforme el sol de la razón aclaraba espacios cada vez más amplios del cosmos, como para los positivistas, que veían a la humanidad, salida de los estadios de la época teológica y de la época metafísica, orientada con confianza y firmeza hacia la época de la ciencia. Ciertamente, tras los movimientos revolucionarios existe una concepción progresiva de la historia, pero al mismo tiempo esa concepción es dialéctica, donde por dialéctica se entiende, en una de sus muchas acepciones, un proceder, sea de la realidad objetiva, sea de nuestro conocimiento de la realidad, con alternancia de momentos positivos y negativos. Los primeros revolucionarios, los jacobinos, y detrás de ellos los primeros simpatizantes de la revolución social entendida como obra del despotismo (incluso terrorista) de un puñado de hombres ilustrados, todavía eran reformadores, aunque más consecuentes, herederos de la idea ilustrada de la reforma desde arriba mediante leyes simples, rigurosas e inexorables. Su maestro era Rousseau, que había visto en el legislador a alguien llamado a cambiar mediante la reforma de la sociedad incluso la naturaleza del hombre, y en la voluntad general el órgano creador de leyes que una vez implantadas se vuelven, como el Estado más absoluto, inapelables e irresistibles. Sólo con Marx desaparece el mito clásico del legislador que —sea el hombre de la historia universal, como lo habría llamado Hegel, o se identifique en la voluntad general del pueblo constituido en república, absoluta, inalienable e infalible— está destinado a corregir las costumbres corrompidas, a abolir las leyes injustas, a poner en el trono la razón en lugar de la tradición de los padres y el cálculo de la justicia en lugar del arbitrio del más fuerte o del azar. Para Marx, que no sólo «coqueteó» con la filosofía de Hegel, sino que fue influido profundamente por ella, el paso de una fase a otra de la historia de la humanidad —de una forma de producción a otra—

no se presenta más que por medio de crisis determinadas por contradicciones insalvables entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, por contradicciones tales que su solución produce un verdadero salto cualitativo, y requiere, por parte del movimiento histórico que es protagonista del cambio, un proceso revolucionario. De acuerdo con esta manera de ver la historia, el proceso histórico no se presenta por avances sucesivos, sino por avances que contienen ya en sí los gérmenes de la disolución, por afirmaciones no graduales y continuas, sino permanentemente alternadas con negaciones que representan el paso obligado para las subsecuentes afirmaciones.

El problema de la legalidad

Con respecto a la manera de proceder para lograr el resultado apetecido, la estrategia de las reformas y la revolucionaria se distinguen por su diferente posición ante el principio de legalidad. De este rasgo sobresaliente derivan otros dos: la gradualidad del cambio mediante reformas contrapuesta a la simultaneidad del cambio producido por quien toma el poder a través de la revolución, y la parcialidad de los cambios introducidos por reformas contra la globalidad de la mutación revolucionaria. Estos rasgos distintivos se pueden sintetizar en tres parejas de opuestos: legalidad-ilegalidad, gradualidad-simultaneidad y parcialidad-globalidad del cambio. Pero, de las tres, la más importante y decisiva es la primera.

El reformista es, como tal, un legalista, porque considera que los cambios deben ser introducidos respetando las reglas del juego, que son las normas fundamentales o constitucionales, escritas o no, entre las que no puede faltar la llamada «norma de cambio», es decir, la norma que prevé quién o qué órgano está autorizado a modificar las disposiciones vigentes. Cuando el titular del poder de cambiar las normas del orden era el príncipe, apareció en la época de las reformas, como se apuntó, la figura del príncipe reformador. El reformismo proletario creció en la época de los regímenes parlamentarios, es decir, de aquellos sistemas en los que el titular principal del poder de modificar las normas vigentes es el Parlamento. De aquí la característica de los partidos reformistas, que ha sido llamada «parlamentarismo» y motejada por sus adversarios con el epíteto de «oportunismo». Esto es, una política tendiente a la conquista de la mayoría parlamentaria que permita ejercer ese poder, que es propio y exclusivo del Parlamento, para generar un proceso acumulativo de mutaciones en provecho de la clase obrera.

La razón por la cual el revolucionario no es un legalista, por lo menos, jamás lo es en última instancia, y en ocasiones se contrapone duramente al legalismo reformista depende de que, una vez planteado el propósito de cambiar no esta o aquella norma del ordenamiento, sino el ordenamiento completo (desde el punto de vista jurídico, la revolución es la instauración de un nuevo orden), bien sabe que este cambio no puede sobrevenir respetando las reglas del juego, entre las cuales, de manera explícita o implícita, se encuentra siempre la disposición que prohíbe cambiar el orden en su conjunto y que determina que éste sólo pueda ser modificado en su totalidad por quien se pone fuera de él. También desde este punto de vista es muy instructiva la cuestión del «movimiento» y del «fin», planteada por Bernstein, a quien ya nos hemos referido. Se entiende que el reformista privilegie el movimiento en lugar del fin porque, precisamente a causa de la estrategia seleccionada, que es la legalista, no puede ofrecer ninguna garantía de que el fin último sea alcanzado, ya que tal propósito para un socialista debería ser la sociedad socialista, o sea, una sociedad no sólo parcialmente, sino también en su conjunto, diferente de la capitalista. El revolucionario, en contraste, no perdiendo nunca de vista el objetivo, que es la salida del sistema capitalista, subordina el movimiento al logro del fin.

El rechazo al reformismo había sido expuesto ya de manera tajante en forma de crítica al socialismo burgués por Marx en el *Manifiesto*, allí donde escribió que este socialismo «intenta apartar a los obreros de todo movimiento revolucionario, demostrándoles que no es tal o cual cambio político lo que podrá beneficiarles, sino solamente una modificación de las condiciones materiales de vida», y había precisado que «este socialismo no pretende en modo alguno [...] la abolición de las relaciones de producción burguesas —lo que no es posible más que por vía revolucionaria—, sino únicamente reformas administrativas realizadas sobre la base de las mismas relaciones de producción burguesas, y que, por tanto, no afectan a las relaciones entre el capital y el trabajo asalariado»[7]. Incisivamente Rosa Luxemburgo, en la famosa polémica con Bernstein, había escrito que «reforma legal y revolución no son métodos diferentes de progreso histórico que se puedan seleccionar a placer en la mesa de la historia como salchichas calientes o frías, sino *momentos* diferentes en la evolución de la sociedad de clases que se condicionan y se complemen-

7 K. Marx y F. Engels, *Manifiesto del Partido Comunista* (1848) [trad. cast. de J. Muñoz, *Manifiesto del Partido Comunista*, El Viejo Topo, Madrid, 1997, p. 64].

tan y, sin embargo, al mismo tiempo se excluyen recíprocamente, como por ejemplo, Polo Sur y Polo Norte, como burguesía y proletariado...», para concluir que es «anti-histórico representar la lucha por las reformas como una simple proyección de la revolución y a ésta como una serie condensada de reformas. Una transformación social y una reforma legislativa no se diferencian según su duración, sino de acuerdo con su contenido»[8]. La antítesis entre la posición legalista y la contraria es muy marcada en Lenin, que escribe, por ejemplo, en polémica con Kautsky: «La dictadura revolucionaria del proletariado es un poder conquistado y sostenido por la violencia del proletariado contra la burguesía, *un poder que no está sometido a ley alguna*»[9].

Que el criterio fundamental de distinción entre la evolución mediante reformas y la ruptura revolucionaria tenga que buscarse en el respeto o la violación del principio de legalidad puede ser confirmado por la discusión efectuada en los últimos años sobre las revoluciones científicas. Thomas S. Kuhn, el autor que pensó poder demostrar que el progreso de la ciencia no sobreviene de conformidad con el modelo de crecimiento acumulativo, que es el modelo de los reformadores sociales, sino de acuerdo con el modelo de la ruptura del sistema anterior y de la sustitución de un sistema o paradigma por otro, que es el modelo de los revolucionarios, planteó una sugestiva comparación entre revolución científica y revolución social. Así, sostuvo que de la misma manera que «las revoluciones políticas tienden a cambiar las instituciones políticas en modos que esas mismas instituciones prohíben», las revoluciones científicas pretenden la sustitución de un paradigma por otro, sustitución que, al implicar la preferencia por un nuevo sistema incompatible con el precedente, «no puede estar determinada sólo por los procedimientos de evaluación característicos de la ciencia normal, pues éstos dependen en parte de un paradigma particular, y dicho paradigma es discutido»[10]. Eso significa, en otras palabras, que el paso de un sistema a otro no puede darse utilizando las reglas del sistema anterior, las cuales permiten en el mejor de los casos la evolución del sistema, pero no el

8. R. Luxemburg, *Sozialreform oder Revolution* (1899) [trad. cast. de R. Cáceres, *Reforma o revolución*, Grijalbo, Barcelona, 1974, p. 89].

9. V. I. Lenin, *La rivoluzione proletaria e il rinnegato Kautsky* (1918) [trad. cast. *Materialismo y empiriocriticismo*, en *Obras completas*, vol. XXIX, Akal, Madrid, 1978, p. 425].

10. Th. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago (Ill.), 1962 [trad. cast. de A. Contín, *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, Madrid, 1971, pp. 150, 152].

cambio de paradigma. Naturalmente, no se trata de juzgar si la tesis de que el desarrollo de la ciencia sucede por evolución o por revolución es correcta. Aquí importa resaltar que, si alguna correspondencia se puede establecer entre el sistema social y el científico con respecto a las diferentes maneras de cambio, esta correspondencia pasa a través de la diferencia entre cambios legales y mutaciones extralegales, entre aceptación y rechazo del principio de legalidad.

El problema de la violencia

Al problema de la legalidad está estrechamente vinculado, por antítesis, el de la violencia. Al legalismo reformista, que sus partidarios identifican con la llamada «vía pacífica al socialismo», se suele contraponer la violencia revolucionaria. Aun sin recurrir a las citas marxistas de rigor, según las cuales la violencia es la partera de la historia, es incuestionable que todas las revoluciones, o, con más precisión, todos los acontecimientos históricos que se han registrado en la categoría de las revoluciones, están caracterizados por períodos más o menos amplios de acciones colectivas violentas. Cualquiera que desee estudiar el fenómeno de la revolución no puede dejar de compararla con la guerra. Esto es tan cierto que antes de la Revolución francesa, es decir, antes de que se formase el mito de la revolución como violencia no destructiva, sino constructiva, y antes de que el cambio radical, también violento, del orden constituido fuese idealizado como una nueva fase en la historia progresiva de la humanidad, el paso de un orden a otro mediante un período de choques violentos entre facciones opuestas era considerado como una especie del género guerra, es decir, como guerra civil interna o intestina, contrapuesta a la guerra externa o internacional. Todavía la revolución inglesa del siglo XVII, que la historiografía revolucionaria comenzó a interpretar como una verdadera revolución, comparándola con la Revolución francesa, incluso como la *primera revolución burguesa* (y ciertamente fue interpretada en este sentido por Marx y Engels), fue vivida e interpretada por los contemporáneos como una guerra civil, y aun por los historiadores conservadores como la «gran rebelión» (*great rebellion*). El acontecimiento que los contemporáneos llamaron revolución, más aún, la «gloriosa» revolución, fue el «cambio» que tuvo lugar casi sin violencia, que marcó el paso del absolutismo de los Estuardo a la monarquía constitucional de Guillermo de Orange. Un gran historiador inglés, Trevelyan, escribió: «La verdadera "gloria" de la revolución no radica en el hecho de que por su éxito casi no haya sido

necesaria la violencia, sino en la manera en que el "régimen revolucionario" pensó, para las futuras generaciones inglesas, en prescindir de la violencia»[11]. Y aun cuando ya había estallado la cruenta revolución de los desposeídos, Condorcet, que será una de sus tantas víctimas, al exponer algunas *Réflexions sur la révolution de 1688 et sur celle du 10 Août 1792*, compara lo que estaba viviendo no con la prolongada lucha del Parlamento inglés contra la monarquía que culmina con la decapitación del rey, como harían Marx y Engels, sino con la pacífica toma del poder por parte de un rey constitucional, y refiriéndose al turbulento pasado explica que el pueblo inglés todavía estaba descontento por la «guerra civil»[12].

La verdad es que en la historia no había precedentes de revoluciones políticas en el sentido que el término revolución adquiriría después de la Revolución francesa, en el sentido rousseauniano y, en consecuencia, jacobino de creación de un orden nuevo e incluso del hombre nuevo. Dicho de otro modo: no había precedentes de una revolución que fuese no solamente religiosa, sino también política. Si bien el cristianismo fomentó movimientos que hoy incluiríamos en la categoría de acontecimientos que un estudioso recientemente llamó «fenómenos revolucionarios», ciertamente fue una revolución, pero religiosa. En correspondencia, la mayor transformación política del mundo antiguo, el paso de la república al principado en Roma, fue la consecuencia de un largo, sinuoso y generalmente execrado *bellum civile*.

Por lo demás, la comparación entre la revolución y la guerra es perfectamente legítima porque la revolución es, al igual que la guerra, la única manera de resolver un conflicto cuando no hay, o es muy débil, el dominio de una ley superior a los contendientes.

En la guerra propiamente dicha, es decir, en la guerra pública que los primeros intérpretes del derecho internacional consideraron como la única legítima, los grupos en conflicto son los Estados soberanos que no reconocen ley positiva alguna por encima de sí mismos. En la revolución, interpretada como una guerra privada, no regulada por el derecho internacional, los grupos en conflicto son partidos opuestos que se comportan recíprocamente como Estados soberanos *in nuce*, en cuanto tienen pretensiones de convertirse en el Estado futuro con exclusión del otro y depositan en el

11. G. M. Trevelyan, *The English Revolution*, OUP, Oxford, 1938 (trad. it. de C. Pavese, *La rivoluzione inglese del 1688-89*), Einaudi, Torino, 1941, reimpr. 1979, p. 3).
12. Cf., *Oeuvres*, cit., vol. XII, p. 199.

resultado favorable de la guerra el fundamento de su legitimidad. El Estado vencedor de la guerra externa tendrá el derecho de establecer el nuevo orden internacional, el partido vencedor tendrá la prerrogativa de establecer el nuevo orden interno.

Aunque todas las revoluciones políticas y sociales que hasta ahora han tenido lugar se han llevado a cabo con violencia, el tema de la violencia, sin embargo, no es discriminante, si se considera la revolución como efecto y no tan sólo como causa. No se puede negar que la estrategia de las reformas jamás ha producido esas sacudidas, esos cambios radicales que son considerados como el propósito último del movimiento. Pero, por otra parte, no se puede desconocer que el cambio radical puede depender bien del desarrollo de cuestiones objetivas que hasta ahora no se han verificado y que ciertamente no se habían verificado en todos los países en los que han acaecido las revoluciones socialistas, bien del perfeccionamiento del método democrático, que es el método propio de los reformistas, sobre todo en la dirección de las llamadas técnicas de la no violencia, de la huelga ya ampliamente practicada por el movimiento obrero, de la desobediencia civil, que permitirían una mayor eficacia de la acción reivindicadora sin hacer concesión alguna a las prácticas tradicionales, y juzgadas hasta ahora inevitables, de la violencia individual y colectiva, que van del atentado terrorista a la guerrilla, y, en fin, a la organización de un verdadero ejército revolucionario.

Precisamente porque el método de la violencia no es discriminante, la superación de la alternativa reforma o revolución, que hasta ahora ha dividido al movimiento obrero, sólo podrá darse cuando se pueda probar en los hechos (condiciones objetivas particularmente favorables) y con los hechos (desarrollo de las técnicas no violentas) que la revolución como efecto es posible sin que sea necesario recurrir a la revolución como causa, es decir, a la revolución entendida como ruptura violenta de la legalidad, y se resuelva la antinomia, hasta ahora históricamente acertada, entre la estrategia pacífica pero ineficaz de los reformistas y la estrategia eficaz pero belicosa de los revolucionarios.

Partido y sindicato

La oposición entre la reforma y la revolución, una vez resuelto en diferencia de estrategias, no puede dejar de repercutir en la diferente organización que el movimiento obrero se ha dado según el predominio de una o de otra. En una sociedad compleja, articulada,

antagónica, como la sociedad moderna industrial, las dos organizaciones distintivas del movimiento obrero, como por lo demás todo grupo que pretenda defender sus propios intereses en la competencia política, son el sindicato y el partido.

Aunque haya existido un sindicalismo revolucionario —más como doctrina y consecuente batalla de ideas que como práctica resolutiva—, en general se puede decir que la estrategia del sindicato es predominantemente de tipo reformista, mientras que, a pesar de la existencia de partidos obreros reformistas, la estrategia revolucionaria no puede ser practicada más que por el partido. Los motivos de esta diferencia dependen de la naturaleza y de la función correspondiente de los dos órganos: el primero es una asociación de personas que desempeñan el mismo oficio, el otro es una asociación de personas que comparten objetivos comunes, los llamados intereses colectivos o nacionales; el primero se inclina a la tutela de intereses predominantemente económicos de los miembros de una categoría, el otro es más proclive al logro de fines generales. Al distinguirlos de esta manera, el sindicato y el partido también pueden sobreponerse y contraponerse, pero generalmente actúan de acuerdo con un principio no codificado que, sin embargo, corresponde a una división del trabajo, aunque más neto allí donde no existe un partido obrero, como en los Estados Unidos, y menos tajante donde hay uno o más de ellos.

Dada la tendencia a actuar en el ámbito limitado de las reivindicaciones económicas propias del sindicato, la relación entre éste y el partido es inversa según si el partido obrero dominante es reformista o revolucionario: mientras el partido reformista está subordinado al sindicato, y es de alguna manera su portavoz en la arena política, el sindicato está subordinado al partido revolucionario hasta desaparecer del todo o por lo menos hasta perder su función propulsiva en los regímenes en los que el partido revolucionario ha tomado el poder. También aquí se pueden señalar como casos extremos el del Partido Laborista inglés y el del Partido Leninista. El Laborista nació como organización electoral de las *trade unions*, o sea, de los sindicatos, y de otras asociaciones que compartían el objetivo de la reforma de la sociedad en sentido más o menos vagamente socialista, y siempre ha mantenido una muy estrecha relación con sus asociaciones de base. El Partido Leninista, del cual el líder de los bolcheviques trazó las líneas programáticas y organizativas en el opúsculo *¿Qué hacer?*, desde el principio se distinguió como una organización diferente del sindicato, y en un cierto sentido hasta su antagonista, sea por sus objetivos (la conquista del

poder y la transformación de la sociedad en sentido socialista), sea por su composición y estructura (los revolucionarios profesionales, el centralismo democrático, etc.). Es más compleja y también más difícil de definir esta relación en los grandes partidos obreros como el Socialdemócrata alemán durante el periodo de la Segunda Internacional, o el Socialista Italiano hasta el surgimiento del fascismo, o sea, en partidos en los que siempre han convivido las llamadas dos «almas» del socialismo, la revolucionaria y la reformista, que institucionalmente se han resuelto en la contraposición continua entre el programa máximo y el programa mínimo, el primero más avanzado con respecto a las reivindicaciones puramente económicas de la clase que se organiza en las fábricas, el segundo más cercano a las exigencias de tipo económico-corporativo. La estrategia del partido reformista es, como la del sindicato, una opción que se apoya en los preliminares y en la negociación; la del partido revolucionario se orienta en cambio, en última instancia, al choque frontal y a la conquista irreversible del poder político por parte del movimiento.

Cambio y estabilidad

Reforma y revolución son, como se ha mencionado, estrategias que se inspiran en la idea de la bondad del cambio. A ellas se contraponen otras tantas estrategias que parten del principio opuesto, o sea, de que es preferible la estabilidad al cambio, y que se podrían llamar del no cambio o del anticambio. Así como hay dos estrategias del cambio, también hay correspondientemente dos estrategias de la estabilidad que, como las primeras, en parte son alternativas y en parte complementarias. A la política de las reformas corresponde el conservadurismo, a la política revolucionaria la contrarrevolucionaria. El conservador es al reformista lo que el contrarrevolucionario al revolucionario. Entre conservadurismo y contrarrevolución existe más o menos la misma relación que entre reformismo y revolucionarismo. El conservadurismo es una defensa legal de los intereses constituidos contra su erosión por parte de los reformadores. La estrategia contrarrevolucionaria consiste esencialmente en recurrir a la ruptura preventiva del pacto social, y por tanto a una serie de acciones extralegales, para impedir que el proceso de reformas avance. Con respecto al uso de la violencia vale también la misma diferencia: la defensa del conservador es institucional, la del contrarrevolucionario está basada en el uso indiscriminado de la violencia; es una respuesta violenta a la presunta o real violencia del adversario.

Tanto el conservador como el contrarrevolucionario defienden intereses establecidos, que son amenazados por el progreso del movimiento obrero. En tal virtud pueden llamarse partidarios de la estabilidad contra el cambio; pero la defienden de manera distinta, que corresponde por lo demás al modo diferente como los reformistas y los revolucionarios predican o tienden a realizar el cambio. Diferente ya sea con respecto a los argumentos asumidos —las «derivaciones» en sentido paretiano, para rechazar las exigencias del adversario—, ya en referencia a la práctica efectuada para derrotarlo.

Por lo que se refiere a los argumentos, el conservador es capcioso, menos drástico, más comprensivo, aunque no menos inflexible. No rechaza por principio las reformas, pero por lo común sostiene que: *a*) los tiempos todavía no están maduros, y por tanto las reformas exigidas deben ser postergadas para un momento más propicio, cuando las masas estén mejor educadas, las costumbres más refinadas, etc.; y que *b*) la sociedad es un sistema constituido por diferentes fuerzas en equilibrio inestable, que debe ser tratado con gran cuidado y sentido de la discreción, y, por consiguiente, mientras menos sea modificado mejor funcionará. En cambio, el contrarrevolucionario está convencido de que los tiempos de la corrupción ya llegaron y que no hay que esperar más si no se quiere que sea demasiado tarde para impedir la disgregación de la sociedad; el equilibrio está roto en favor de los subversivos y es preciso restablecer rápidamente y con firmeza el equilibrio anterior.

Por lo que se refiere a la práctica, el conservador echa mano de algunos expedientes conocidos con los que las clases políticas en el poder logran mantener su dominio a pesar de la presencia de un movimiento reformista: la tergiversación, con el subsecuente aplazamiento de las disposiciones exigidas para tiempos mejores; la diferencia entre reformas que inciden y reformas que no inciden o que tienen poca importancia (y que representan un paliativo), y, naturalmente, la concesión de estas últimas para justificar el rechazo de las otras; el vaciamiento gradual de las reformas concedidas o truncadas mediante su inobservancia. La contrarrevolución es la respuesta violenta a la violencia aunque sea sólo insinuada del adversario: en cuanto respuesta violenta anticipada, la contrarrevolución puede ser preventiva, pero en cualquier caso, sea preventiva o sucesiva, la cuestión es que se presenta como la subversión de la subversión y por tanto —a diferencia del conservadurismo, que detiene el cambio y trata de no permitir que llegue al punto de ruptura— como el restablecimiento de un orden alterado.

¿Ejemplos? No es preciso buscarlos muy lejos. La historia reciente de Italia nos los ha mostrado bajo una pedantería casi de manual escolar y sin fantasía. El régimen fascista fue un ejemplo típico de sistema contrarrevolucionario: reaccionó con violencia por medio de escuadras de acción cobijadas por el Estado frente a la revolución más enunciada que practicada por el ala izquierda, maximalista, del movimiento obrero; e impuso con violencia un régimen que restauró los valores del orden contra la libertad, de la jerarquía contra la igualdad, de la nación contra el internacionalismo. El régimen democristiano fue, y es hasta ahora, un ejemplo típico de conservadurismo: permaneciendo en los linderos del pacto constitucional, salvo algún intento conjurado de eludirlo, ha opuesto a la petición de reformas drásticas el método del aplazamiento, del vaciamiento, de la ineficacia administrativa. Cuando el movimiento obrero invocó la vía de la revolución la encontró cerrada por la contrarrevolución; cuando intentó la de las reformas, la encontró bloqueada por una práctica conservadora.

Con esto no se quiere decir que exista una perfecta correspondencia entre reformismo y conservadurismo, por una parte, y entre revolución y contrarrevolución, por otra. Hay muchas más cosas en la historia de las relaciones entre los hombres que las que podemos abarcar en nuestras categorías y en sus posibles combinaciones. A veces la contrarrevolución preventiva es una respuesta a una política de reformas juzgada por el adversario como demasiado ambiciosa, como sucedió en Chile; en muchas ocasiones, la revolución ha sido la respuesta a un sistema de conservación social tan inepto e incapaz del mínimo indicio de desarrollo que hace vana e ineficaz cualquier política de reformas. Las dos grandes revoluciones del mundo moderno, la francesa y la rusa, son ejemplo de esta conexión: la ruptura revolucionaria como consecuencia inevitable de la carencia de dialéctica entre el conservadurismo y las reformas. Se trata, como todos los ejemplos históricos, también para quien sepa sacar provecho de ella, de una advertencia.

[Traducción de José Fernández Santillán]

II. LA REVOLUCIÓN: ENTRE MOVIMIENTO Y CAMBIO

1. Entre los diversos puntos de vista desde los cuales se puede considerar el tema de la revolución se encuentra el semántico, o sea, el del significado, o los significados, de la palabra. Sobre este tópico específico del problema existe una amplia literatura. Más aún: se puede decir que no hay escrito sobre la revolución que no empiece con algún señalamiento sobre la historia y el uso de la palabra[1].

Como todos los conceptos del lenguaje científico, también «revolución» tiene un sentido descriptivo, por medio del cual indica un estado de cosas, y uno valorativo, en cuanto indica una situación que puede suscitar aprobación o desaprobación. En el uso corriente del vocablo por lo común están presentes los dos significados. Tomemos dos frases históricas cuya cita es obligada en todo escrito sobre el tema, de las que una abre y la otra cierra el ciclo de la Revolución francesa: «No señor —dijo el duque de La Rochefoucault a Luis XVI—, no es una revuelta, sino una revolución»; y «La revolución terminó», como afirmó Napoleón después del golpe de Estado en el discurso del 15 de diciembre de 1799. En las dos frases la palabra «revolución» indica un acontecimiento histórico, un hecho con ciertas características por las que se distingue de otro suceso (la «revuelta», por ejemplo), pero al mismo tiempo contiene un juicio sobre el hecho, tanto así que provoca en quien la escucha una reacción emotiva. Eso no quita que en el lenguaje científico los dos significados sean cuidadosamente distinguidos, y las definiciones que se dan de la palabra sean, o traten de ser, puramente descriptivas, o axiológicamente neutrales, sin incluir algún término que las pueda transformar en definiciones persuasivas (o, al revés, disuasivas), de las que un ejemplo clásico es la frase de Robespierre: «La revolución no es más que el paso del reino del delito al reino de la justicia», pronunciada en el discurso del 7 de mayo de 1794

1. Cito por todos a K. Griewank, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M., ^{2}1969 (trad. it. *Il concetto di rivoluzione nell'età moderna. Origini e sviluppo*, La Nuova Italia, Firenze, 1979). Es más reciente la voz redactada por varios autores, «Revolution, Rebellion, Aufruhr, Bürgerkrieg», en O. Brunner, W. Conze y R. Koselleck (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1984, vol. V, pp. 653-788

No tiene sentido adentrarse en la selva de las definiciones, por lo demás ya bastante explorada; pero una vez aceptado que en el lenguaje político «revolución» asume un significado diferente del originario propio de la terminología astronómica, de movimiento no cíclico, sino progresivo, que no evoca la imagen de un «retorno», sino de una «marcha hacia adelante»[2], no se ha insistido lo suficiente en el hecho de que en el lenguaje político «revolución» señala, a diferencia del lenguaje científico tradicional, no sólo un tipo de movimiento, sino también y sobre todo un tipo de mutación, es decir, dos eventos que están en una relación de causa, el movimiento, y de efecto, el cambio (o de medio y fin). Que una misma palabra sirva para designar la causa y el efecto es una propiedad tan frecuente y notable que puede ser clasificada entre las figuras retóricas más conocidas (la sinécdoque). El que la palabra «revolución» sea usada casi siempre, promiscua, indiferente e inconscientemente para referirse a un cierto tipo de causa que provoca un cierto tipo de mutación, y/o para indicar un cierto tipo de efecto producido por un determinado tipo de movimiento, jamás ha sido, hasta donde sé, claramente resaltado.

Tengo en cuenta dos definiciones, una de un diccionario clásico, otra de uno de los más autorizados estudiosos de política. En el *Dizionario dei sinonimi* de Niccolò Tommaseo se lee que la revolución es una «ruidosa manifestación de la voluntad de la nación entera, o de parte de ella, para cambiar en todo o en parte los órdenes sociales»[3]. Karl Friedrich define la revolución como «alteración imprevista y violenta de un orden político establecido»[4]. En ambas definiciones, aunque son cortas, la determinación del significado de revolución se presenta mediante la indicación predominante, sea de un movimiento («ruidosa manifestación» y «alteración imprevista y violenta»), sea de un cambio («cambiar en todo o en parte los órdenes sociales» y «alteración de un orden político establecido»). Las dos definiciones pueden ser interpretadas como explicaciones, en el sentido clásico de la palabra, por género próximo

2. Naturalmente, esto ya no se puede decir desde el momento en que el término «revolución», en la conocida obra de Th. S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, cit., se emplea para designar en la historia de la ciencia el mismo tipo de cambio radical que se llama «revolución» en el lenguaje político.

3. N. Tommaseo, *Dizionario dei sinonimi della lingua italiana*, que cito por la edición de Vallardi, Milano, 1953, p. 735.

4. K. J. Friedrich, «An Introduction. Note on Revolutions», en *Revolution. Nomos VIII*, Atherton Press, New York, 1967, p. 5.

(el movimiento) y diferencia específica (el cambio), es decir, como un tipo de movimiento («ruidoso», «imprevisto», «violento») que se distingue de otros movimientos semejantes, como podría ser una revuelta, una insurrección o una rebelión, por el tipo de cambio que produce (de los «órdenes sociales» o «del orden político establecido»). No obstante, la relación entre género próximo y diferencia específica podría ser invertida: la revolución, entonces, sería un gran cambio del orden social o del orden político que se distingue de otro tipo de cambios de grandes dimensiones porque en vez de suceder, pongamos por caso, a través de un largo proceso histórico, sobreviene violenta y rápidamente. No es diferente el resultado que se obtiene si se asume, en lugar de la manera clásica de definir la explicación, la forma propia de la lógica moderna, mediante los dos elementos de la connotación que indica la extensión y la denotación que la limita. Según el diferente punto de vista que se adopte, el movimiento violento y súbito puede figurar como la ampliación del concepto del cual el cambio radical o alteración constituye la intensión, o viceversa, el cambio radical o alteración puede presentarse como la extensión en la que es circunscrita la mutación radical o alteración producida por un movimiento violento y rápido[5].

Mientras que para una definición correcta de «revolución» es preciso tener en cuenta el tipo de movimiento o el tipo de cambio, muchas veces sucede que tanto las definiciones como las consideraciones generales sobre el fenómeno «revolución» tienen en cuenta sólo uno de los dos, sobre todo el segundo, descuidando el primero. Así, Jean Baechler define la revolución como toda forma de «*remise en question* del orden social»[6], donde el fenómeno revolu-

5. Esta duplicidad de significados es patente incluso en los derivados de la palabra *révolution*, que nacieron y se difundieron en Francia después de la Revolución francesa: *révolutionnaire*, como sustantivo, indica el agente de un movimiento extraordinario, mientras *révolutionner* indica un cambio extraordinario. Véase F. Brunot, *Histoire de la langue française des origines à 1900*, vol. IX, tomo 2, Parte Segunda, libro I, cap. I, «Le mot transfiguré "révolution"», Armand Colin, París, 1967, pp. 617-622. Estos dos significados se encuentran uno junto a otro en el Decreto del 10 de octubre de 1793, hecho aprobar por Saint-Just, en el que se lee en el artículo 1.º que el gobierno provisional de Francia es «revolucionario hasta que se logre la paz», y en el artículo 2.º que «las leyes revolucionarias deben ser ejecutadas inmediatamente». En la expresión «gobierno revolucionario» está la idea de la revolución como movimiento, en tanto que una ley revolucionaria es una ley que introduce en el orden constituido un cambio radical. Dicho de otra manera: el gobierno revolucionario es la causa y las leyes revolucionarias son el efecto.

6. J. Baechler, *Les phénomènes révolutionnaires* [trad. cast. de N. Vidal y C. Roig, *Los fenómenos revolucionarios*, Península, Barcelona, 1974, p. 49]

cionario es visto como cambio, o sea, como efecto de una causa no precisada. Cuando Johann Galtung define la revolución como «cambio de fondo en la estructura social que acontece en un periodo breve de tiempo»[7], resalta particularmente el elemento del cambio, limitándose a indicar el movimiento como corto, es decir, con un elemento que, descuidando otras características comunes del movimiento revolucionario, como «violento» y «desde abajo», muestra la mayor importancia que el autor le otorga a la revolución como cambio con respecto a la revolución como movimiento. Por el contrario, una definición como la que se lee en *A Theory of Revolution*, de Raymond Tanter y Manus Midlarsky, según la cual hay una revolución cuando «un grupo de alzados desafía ilegalmente y/o con el uso de la fuerza a la *elite* de gobierno para ocupar los lugares existentes en la estructura del poder civil»[8], pone en evidencia el aspecto del movimiento (del que indica un sujeto, los «alzados», y su manera de actuar, «ilegalmente» o «con el uso de la fuerza») en referencia al del cambio, indicado restrictivamente como sustitución de la *elite* del poder; digo «restrictivamente» porque la definición que se presenta parece más adecuada para designar el golpe de Estado.

La acentuación, o incluso en casos extremos la exclusión de uno u otro término de la definición, deben contemplar, antes que cualquier cosa, el punto de vista de la persona que se pone a analizar el fenómeno de la revolución. Quien adopta la perspectiva sociológica tiende a poner el acento en el movimiento; el jurista, en contraste, en el cambio. Al sociólogo la revolución le interesa como movimiento colectivo y, en consecuencia, tenderá a estudiarla como una de las tantas formas de movimientos colectivos, es decir, como un movimiento colectivo caracterizado por sujetos que le dan vida, por comportamientos que estos sujetos adoptan para obtener el objetivo. No es que el efecto o el propósito no sean tomados en consideración, pero la atención del sociólogo se orienta predomi-

7. J. Galtung, *Imperialismo e rivoluzione. Una teoria strutturale*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1977, p. 71. Una definición que resalta el cambio es la de L. Pellicani: «Un cambio puede ser considerado revolucionario sólo si tiene un cierto grado de *profundidad* y sólo si se verifica en un tiempo relativamente breve», o, de otra forma, una revolución política tiene lugar «cuando se presenta un cambio rápido de la norma fundamental que regula las relaciones de dominio», donde también aparece una referencia al género de movimiento, «breve» y «rápido» (*Dinamica delle rivoluzioni*, Sugarco, Milano, 1974, pp. 8-9).

8. R. Tanter y M. Midlarsky, «A Theory of Revolution»: *Journal of Conflict Resolution* XI/3 (1967), p. 267.

nentemente al análisis de la acción social que es causa de aquel efecto, o medio para ese fin. En *From Mobilization to Revolution*, Charles Tilly examina la revolución como caso particular de acción colectiva, definida como «la acción común de individuos en busca de intereses comunes», ese caso particular de acción colectiva en el que los participantes luchan por obtener el poder político supremo sobre una población y al final del cual los desafiantes logran, por lo menos hasta cierto grado, sustituir a los detentadores del poder[9]. También en este caso, la relevancia dada al tema del movimiento pone en segundo plano el del cambio, del que se da una definición débil, el paso de una *elite* a otra.

Al jurista, por el contrario, le interesa exclusivamente el aspecto del cambio. Para la teoría del derecho, la revolución significa el momento de la ruptura entre un orden y otro, la terminación, que jurídicamente quiere decir invalidez e ineficacia, del viejo orden, y el comienzo del nuevo. En términos kelsenianos, el cambio no de esta o aquella norma del sistema, o de un grupo relevante de normas (por ejemplo, la reforma de un sector completo del orden, como el derecho familiar, o el cambio de un código), sino de la norma fundamental, que es el cimiento de validez del nuevo ordenamiento[10]. La manera como se haya dado este cambio, mediante qué movimiento, es un problema del que el jurista no se preocupa. Se sabe de lo controvertido y problemático de la relación entre el punto de vista del sociólogo y el del jurista en el análisis del sistema jurídico. El diferente discurso de uno y otro sobre la revolución es muy útil para demarcar claramente la línea divisoria entre los dos puntos de vista. El sociólogo se pregunta principalmente por las razones del cambio; el jurista, por la naturaleza del cambio. Cualesquiera que sean las razones por las que en un determinado periodo histórico se dio el paso de un orden a otro, para el jurista la revolución es puramente un hecho normativo, o sea, un hecho que tiene la doble naturaleza de ser al mismo tiempo de extinción (del antiguo orden) y de constitución (del nuevo). De este hecho el jurista se interesa por dar una justificación, por encontrar el fundamento de legitimidad.

9. Ch. Tilly, *From Mobilization to Revolution*, Addison-Wesley, Reading (Mass.), 1978, p. 7, que cito por T. Skocpol, *States and Social Revolutions. A Comparative Analysis of France, Russia and China*, CUP, Cambridge, 1979 [trad. cast. de J. J. Utrilla, *Los estados y las revoluciones sociales: un análisis comparativo de Francia, Rusia y China*, FCE, México, 1984, p. 31].

10. H. Kelsen, *General Theory of Law and State*, HUP, Cambridge (Mass.), 1945 [trad. cast. de E. García Máynez, *Teoría general del derecho y del Estado*, UNAM, México, 1988, pp. 262 y 438-439].

2. La conciencia clara de que por «revolución» en sentido moderno —por lo menos de la Revolución francesa en adelante— se entiende un determinado tipo de movimiento y un tipo específico de cambio, es en primer lugar el presupuesto para dar una buena definición del término, que, como se ha visto, es definido unas veces acentuando su carácter de movimiento y otras su carácter de cambio; en segundo lugar, para ordenar la amplia materia de la relación entre el concepto de revolución y los conceptos afines, que comprenden tanto los eventos que pertenecen al mismo género que el revolucionario en referencia al movimiento pero no al cambio, como los eventos que pueden ser asimilados al acontecimiento revolucionario con respecto al cambio pero no al movimiento.

Por lo que se refiere al movimiento, las definiciones comunes de revolución insisten esencialmente, como se ha visto, en los caracteres de la velocidad (a la que algunos agregan también la brevedad, rasgos ambos que tienen relación con la temporalidad del evento) y del uso de la violencia, que tiene que ver con la modalidad de la acción. Se debería precisar —una precisión a la que son particularmente sensibles los juristas— que la violencia revolucionaria es calificada en el sistema político y jurídico en el que se manifiesta como ilegítima (no todas las formas de violencia son ilegítimas, por ejemplo, la legítima defensa), es decir, no justificable con base en las reglas del orden. Un carácter esencial de la violencia revolucionaria, que extrañamente la mayoría de las definiciones no atienden, es que viene de abajo; la violencia revolucionaria es popular. Este rasgo es esencial porque una violencia súbita e ilegítima, pero proveniente de lo alto, o sea, de las mismas clases dirigentes, es el carácter distintivo del golpe de Estado.

A la distinción entre la revolución y el golpe de Estado corresponde bien la contraposición, tan frecuente en el lenguaje común y al mismo tiempo tan incisiva, entre «plaza» y «palacio», que permite agregar a la dimensión temporal también la espacial: la revolución se hace en la plaza, la de la Bastilla (por lo demás también las revueltas: un ejemplo actual lo encontramos en la plaza de Tienanmen de Pekín); el golpe de Estado, dentro del palacio. Al tipo de acción violenta, súbita, popular, ilegítima, de la plaza pertenecen fenómenos como los tumultos, las revueltas, las insurrecciones, las rebeliones y todos aquellos actos agrupados bajo el nombre de «sediciones», para distinguir a los cuales, frente a la revolución comúnmente entendida, es preciso tener en cuenta el elemento del cambio. Lo que distingue la revolución en sentido común de la *seditio* de los antiguos y de los modernos no es tanto el tipo de

movimiento como el tipo de cambio; mientras que lo que distingue a la revolución del golpe de Estado es tanto el movimiento, ciertamente violento, pero desde abajo, como el tipo de cambio, que es radical.

Para que se pueda hablar correctamente de revolución, el cambio debe ser radical, literalmente de raíz. Es controvertido qué cambio puede interpretarse como radical, pues no es definible con atributos como aquellos con los que se distingue el movimiento, sobre los cuales el consenso es general. Demos por sentado que la dificultad de emitir un juicio sobre lo radical del cambio es mucho más grande que la dificultad de definir el evento revolucionario con respecto a la naturaleza del movimiento. Es punto de controversia lo que se debe entender por cambio radical. No se considera radical el paso de una *élite* en el poder a otra. Es discutible si se puede considerar como fenómeno revolucionario el paso de una forma de gobierno a otra, aunque haya sobrevenido por un movimiento de tipo revolucionario. Pero como nadie es dueño de la verdad, nada quita que se distingan las revoluciones solamente políticas de las revoluciones también, y sobre todo, sociales. Pero, teniendo en cuenta el paradigma de la Revolución francesa, ya que —es preciso repetirlo una vez más— el concepto «revolución» tomó su significado actual del discurso político, histórico, filosófico de esa Revolución, y tal significado generalmente es utilizado para distinguir el evento revolución de acontecimientos similares, el sentido predominante de «revolución» es el de cambio radical no sólo en el sistema político, sino también en el conjunto de la sociedad. Al autodefinirse o interpretarse la Revolución francesa desde el inicio como revolución guiada por el tercer Estado, y por tanto como paso que sobrevino mediante un hecho violento, inmediato, popular, ilegítimo, de la sociedad feudal a la burguesa, o como terminación del *ancien régime*, donde *régime* indica algo más que una determinada forma de gobierno, o sea, una forma conjunta de orden social, en la que está comprendido no sólo el sistema político-constitucional, sino también el de los niveles prepolíticos y las diferentes formas de relaciones económicas, ha terminado por predominar en la determinación del concepto de cambio radical el sentido de mutación no sólo política, sino también social. Esta interpretación ha tendido a ser reforzada por la visión marx-engelsiana de la historia como historia de la lucha de clases, idea que tuvo una enorme influencia sobre los movimientos revolucionarios del siglo pasado y sobre la interpretación de la primera gran revolución que tuvo su origen en esos movimientos.

Al entender la revolución como ruptura entre lo viejo y lo nuevo, como hecho por el cual el curso de la historia deberá ser interpretado como discontinuo, es decir, como marcado por interrupciones que modifican bruscamente un desarrollo lineal, el cambio de la sociedad en su composición de clase representa una ruptura, una interrupción mucho más grave que el cambio del sistema político o de la forma de gobierno. En todo caso, no es extraña a la historia de las interpretaciones de la revolución como transformación radical una subsecuente interpretación de esta radicalidad o, si se quiere, una subsecuente profundización de la novedad del evento revolucionario, que lo distingue definitivamente de cualquier otra forma de cambio político y social y lo acerca y asemeja a los grandes sacudimientos religiosos: la transformación no sólo del sistema político o del sistema social, sino incluso de la naturaleza humana. Bajo esta perspectiva una revolución, en el verdadero y pleno sentido de la palabra, tiende o debería tender a la creación del hombre nuevo. Más aún, cumple su intento sólo si logra transformar la naturaleza humana, si, además de ser un cambio de las cosas, también es una regeneración de la humanidad, un segundo renacimiento, el comienzo de una nueva fase de la historia, de una nueva época del Espíritu[11].

Aun sin exaltar y sobrestimar este último significado de revolución, y asumiendo el sentido normal de cambio de la sociedad en su conjunto y no tan sólo de las instituciones políticas, de paso del dominio de una *elite* en el poder a otra, sino de una clase social a otra, de conformidad con la secuencia hecha popular por el marxismo —clase feudal, burguesía, proletariado—, es indudable que después de la Revolución francesa el concepto «revolución» indica un fenómeno diferente del simple cambio de la forma de gobierno, de la *metabolé* o *mutatio rerum* de los antiguos, o «mutación», en el lenguaje de nuestros escritores políticos del Renacimiento, aunque, antes de la Revolución francesa y eventualmente después, era frecuente tomar la palabra «revolución» por «mutación». Sea dicho de

11. El líder de los intérpretes de la Revolución francesa como acontecimiento religioso es Jules Michelet: «Es con el metro del *fiat* popular, versión laica del *fiat* divino, como Michelet evalúa la autoridad y la legitimidad de los actos revolucionarios» (P. Viallaneix, «Jules Michelet», en B. Bongiovanni y L. Guerci [eds.], *L'albero della Rivoluzione. Le interpretazioni della Rivoluzione francese*, Einaudi, Torino, 1989, p. 483). En el mismo sentido se mueve la interpretación de Victor Hugo, que define la Revolución como «obra [illegible] y profunda, que hizo renacer al mundo, creación que una vez más rehace el hombre, después de Cristo, Cécrope, Jafet» (L. Sozzi, «Victor Hugo», en *L'albero della rivoluzione*, cit., p. 291).

una vez por todas que el sentido que «revolución» adquiere luego de la Revolución francesa no debe hacer olvidar que la palabra era ya utilizada corrientemente en el lenguaje político (no sólo en el de las ciencias físicas), o bien en el sentido dicho, o que después del gran evento apareció como tal, de «cambio»[12].

3. Sólo teniendo bien presente el doble uso de *revolución*, como movimiento (la causa o el medio del evento) y como cambio (su efecto o fin), se puede entender que se hable sin dar la impresión de usar un lenguaje incorrecto, contradictorio, de «revolución» en referencia a un acontecimiento que tiene las características de la revolución como movimiento sin tener como efecto un cambio radical, y también, por contraste, de «revolución» en referencia a un cambio radical que sobrevino sin estar precedido por un movimiento violento, súbito, popular, etc. La célebre interpretación que Tocqueville da de la Revolución francesa es de una revolución como movimiento a la que no siguió la revolución como cambio. Desde el primer escrito de juventud, a solicitud de John Stuart Mill, sobre la Revolución francesa, después de haber dicho que «se exageran» los efectos producidos por ella, sostiene que «ha regulado, coordinado y legalizado los efectos de una gran causa, más bien que ser ella misma una causa», y concluye: «Lo que la Revolución hizo se hubiera hecho, no lo dudo, sin ella; no fue más que un proceso violento y rápido con la ayuda del cual el estado político se adaptó al estado social, los hechos a las ideas, las leyes a las costumbres»[13].

Al contrario, cuando se usa la palabra «revolución» en expresiones como «revolución industrial» o «revolución femenina» se hace referencia a un cambio radical (de la sociedad civil, en el primer caso, y también de las costumbres, en el segundo) no precedido por un movimiento revolucionario. Mientras en la interpretación de Tocqueville la Revolución francesa fue un movimiento revolucionario carente de un cambio radical, ya que la centralización administrativa característica del régimen existía antes de la Revolución y permaneció después de ella, la Revolución industrial fue una gran transformación de la sociedad sin movimiento revolucionario.

12. Me remito a los ejemplos que he dado en el artículo «Reformas y revolución» [en el presente capítulo, sección I].

13. A. de Tocqueville, *De l'état social et politique de la France avant et depuis 1789* (1836) [trad. cast. de E. Serrano Gómez, *El antiguo régimen y la revolución*, FCE, México, 1996], que cito por Íd., *Scritti politici*, ed. de N. Matteucci, Utet, Torino, 1969, reimp., 1977, vol. I, pp. 226-227.

No hay mejor prueba de este doble sentido de «revolución» que el título dado por Christian Meyer al primer apartado del capítulo sobre la revolución de los antiguos en el artículo *Revolution* (*Rebellion, Aufruhr, Bürgerkrieg* [rebelión, revuelta, guerra civil]) en la gran enciclopedia *Geschichtliche Grundbegriffe*: «Revolutionäre Veränderung ohne Revolution» (Cambio revolucionario sin revolución), un título en el que están presentes, sin contradicción aparente, los dos sentidos de la palabra. Después de advertir razonablemente que la pregunta de si los antiguos conocieron la revolución es un problema de definición, el autor pone en evidencia, por lo que se refiere a los griegos, cuántos y de qué naturaleza fueron los cambios rápidos y frecuentes de una forma de gobierno a otra, pero al mismo tiempo observa que en especial en Atenas éstos se presentaban «de manera revolucionaria», y que «el movimiento hacia la democracia, por lo menos durante largo tiempo, se cumplió en el plano de un derecho dado que se modificaba gradualmente»[14]; y, de cualquier manera, a ellos les faltaba el sentido moderno del movimiento guiado por la idea de progreso y producido por la sociedad considerada como antítesis del Estado. Con respecto a los romanos, observa que con mayor razón el gran conflicto entre patricios y plebeyos modificó la Constitución no escrita durante siglos, lentamente, a través de la creación y la realización de las instituciones de la plebe, de manera que no el dominio del pueblo, sino los procedimientos de una oposición efectiva, fueron, en los hechos, institucionalizados[15]. La expresión, aparentemente contradictoria, «cambio revolucionario sin revolución» significa en realidad cambio incluso radical, como el que se dio en la Constitución romana mediante el largo conflicto entre patricios y plebeyos, sin que haya sido antecedido por una explosión de violencia popular resolutiva e inspirada en la idea de «marcha hacia adelante» de la historia que atañe al sentido moderno de «revolución» como movimiento. En cualquier caso, uno de los más famosos movimientos de la plebe, la secesión (*secessio*), es un hecho o un conjunto de hechos de resistencia pasiva, comparable en todo caso a la huelga, y por tanto incluible en el tema mucho más amplio del «poder negativo»; y, como tal, completamente diferente del tipo de movimiento al que se refiere el término «revolución».

14. Cf. *Geschichtliche Grundbegriffe*, cit., vol. V, p. 658.

15. Observa que cuando Mommsen y otros usaron la expresión «revolución romana» pasaron por alto advertir que en realidad se trataba, por el contrario, de un «proceso de desintegración» (*ibíd.*, p. 663).

El aparente equívoco verbal no habría sido posible en las dos lenguas clásicas, porque tanto los griegos como los latinos tenían dos vocablos diferentes para indicar el movimiento que lleva al cambio, *stasis* o *seditio*, y el cambio derivado de ese movimiento, *metabolé* o *mutatio rerum*. No tenían una palabra como «revolución» que, sólo después de los acontecimientos de Francia ya considerados, para bien o para mal, tanto en el uso del común como en el de los doctos, se aplicó a un gran cambio derivado de un sacudimiento improviso, imprevisto e impactante (del que se indica incluso la fecha, el 14 de julio, que cada año es conmemorada), vino a designar al mismo tiempo un movimiento y un cambio, ambos en sentido más marcado, la «facción» convertida en «partido», el cambio en alteración, mutación, convulsión, nuevo orden, renovación, aun en un sentido religioso de la palabra que fue absolutamente desconocido por los antiguos.

Quien después de esto quisiera una prueba más de las equivocaciones que pueden provenir de la ambigüedad contenida en la palabra «revolución», esa prueba le podría ser proporcionada por Moses Finley, quien al plantearse la incógnita *¿Qué revolución en la Antigüedad?*[16] da una respuesta contraria a la de Meyer, una contestación que podría merecer el título no de «cambio revolucionario sin revolución», sino de «revolución sin cambio revolucionario». La tesis fundamental de Finley es que, si se entiende por «revolución» el paso del poder de una clase a otra, en el sentido moderno de la palabra (con más precisión, en el sentido marxista de la palabra), se puede asegurar que no hubo en la Antigüedad una verdadera y propia revolución, porque el mundo antiguo fue una sociedad agrícola, que se basaba en gran parte en el trabajo de los esclavos, y al permanecer como una sociedad agrícola no conoció el paso del dominio de una clase a otra: «En ninguna época y en ningún lugar de la Antigüedad... hubo una auténtica transformación de los fundamentos de clase del Estado»[17]. Con base en este aserto critica a Mommsen, quien —con muchos seguidores dada su autoridad— llamó «revolución romana» al periodo comprendido entre los Graco y César, y lamenta la poca precisión del término empleado, y la poca conciencia con la que los historiadores de la antigua Roma lo han usado habitualmente, no sólo porque los romanos no lo tenían, sino porque hoy nosotros lo usamos en un

16. Me refiero al artículo de M. Finley, «Quale rivoluzione nell'antichità?» *Prometeo* (diciembre de 1986), pp. 34-43.
17 *Ibid.*, p. 43.

sentido que no tiene que ver con lo que los romanos llamaban *res novae*. Los «cambios» de los antiguos eran, como explica Finley, mutaciones dentro de una sociedad de clase, que tenían que ver, diríamos hoy, con el sistema político y no con el orden social. Tanto así, que Aristóteles habla de los once cambios de Atenas. Además, observa el mismo Finley, al no conocer los antiguos la revolución como cambio en grande, una mutación de la que ya no se puede regresar atrás, tenían una concepción cíclica y no progresiva de la historia: las revoluciones antiguas «no fueron [...] un aventurarse en el futuro»[18].

Para completar el pensamiento de Finley es preciso agregar que desde el punto de vista marxista —que es el suyo— los antiguos tampoco conocieron la revolución como movimiento en el sentido actual de la palabra, porque de los dos sujetos de la revolución, los proletarios y los intelectuales, los primeros, al ser en su mayoría esclavos sin conciencia de clase, expresaban su disenso en revueltas que jamás se transformaban en movimientos resolutivos en referencia al cambio, mientras los segundos miraban al pasado más o menos mítico o, como los cínicos, pregonaban el rechazo a todas las instituciones, o bien, como los utopistas, creaban imágenes de sociedades estáticas, ascéticas y jerárquicas, incapaces de suscitar el entusiasmo popular.

La idea de la revolución como ruptura de la continuidad histórica, como evento orientado hacia el futuro, como *renovatio*, ha llegado hasta nosotros no por la tradición clásica, sino por la judeocristiana. Ello nos hace afirmar que la palabra «revolución» en sentido moderno es nueva, pero lo que designa es antiguo, y entró fuertemente en la historia de Occidente con el cristianismo, y todavía más atrás mediante una concepción profética de la historia, propia del judaísmo, de una historia no plegada dubitativamente a un pasado feliz, para ser restaurado, sino dirigida confiadamente hacia el porvenir en espera de un acontecimiento decisivo, último, extremo. Dicha historia se mueve entre dos protagonistas, el profeta y el mesías: el primero anticipa el evento catastrófico, el segundo lo lleva a efecto[19]. Se trata de dos protagonistas completamente

18. *Ibid.*, p. 37.

19. De las reflexiones de P. Pasqualucci sobre el «Theologisch-politisches Fragment», de Walter Benjamin: «La rivoluzione come messia (considerazioni sulla filosofia politica di Benjamin)»: *Trimestre* 1-2 (1977), pp. 67-112, y «Felicità messianica (Interpretazione del frammento teologico-politico di Benjamin)»: *Rivista internazionale di filosofia del diritto* LV (1978), pp. 583-629: el mesías es el mediador que con su acción

diferentes de los personajes ejemplares del mundo antiguo, el héroe, en el sentido hegeliano de la palabra, tan espléndidamente personificado por Teseo, quien de un pueblo disperso hizo una ciudad, o por el gran legislador, como Solón, Licurgo y Minos, que renovaron la vida de la ciudad dándole una nueva Constitución y otras leyes. El mesías de la tradición judeo-cristiana está predestinado a introducir en el devenir histórico la idea de la revolución (en el sentido fuerte de la palabra) como regeneración; el héroe o el legislador de la tradición griega son los fundadores y los reformadores de la ciudad destinados a juzgar y a establecer uno de los tantos posibles «cambios» (no el único y decisivo). Si es verdad que la primera revolución moderna, en el sentido fuerte de la palabra, es la *great rebellion* inglesa, la idea de la revolución como nuevo orden había sido anticipada por las descripciones de ciudades ideales, que, como la pensada por Tommaso Campanella, no hubiera podido abrirse paso más que con un movimiento insurreccional (que el mismo Campanella promovió) y estaba inscrita en una historia profética en la que se anunciaba la plenitud de los tiempos, una época «que ha tenido más historia en estos cien años que la que el mundo tuvo en cuatro mil; se hicieron más libros en esos cien años que en cinco mil; se produjeron invenciones estupendas contra la calamidad e imprentas y arcabuces, grandes signos de la unión del mundo»[20].

Michael Walzer toma precisamente como punto de partida la Revolución inglesa y sus primeras interpretaciones para reencontrar en el episodio bíblico del Éxodo uno de los posibles paradigmas de las revoluciones modernas, en cuanto eventos extraordinarios diferentes de la regularidad y constancia de los cambios de los antiguos[21]. El Éxodo es la salida de los judíos, el pueblo de Dios, sumido en la esclavitud, hacia la tierra prometida bajo la guía de un jefe carismático, Moisés. El pueblo sojuzgado, el jefe designado por Dios y la marcha conjunta del pueblo y su líder hacia la liberación son tres elementos fundamentales de la idea moderna de revolución. Fue el pro-

individual, demiurgo, da el toque final a la historia del mundo; en cuanto libre, completa, es el *artífice* que crea de la nada en el sentido que proporciona a la realidad un significado que es tal sólo si se tiene fe en su capacidad infinita de recrear el mundo.

20. T. Campanella, *La città del Sole*, ed. de N. Bobbio, Einaudi, Torino, 1941, p. 109 [trad. cast. de E. G. Estébanez, *La ciudad del Sol*, Mondadori, Madrid, 1988, p. 154].

21. M. Walzer, *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York, 1985 (trad. it., *Esodo e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano, 1986).

pio Cromwell, en la interpretación de Walzer, quien definió el Éxodo como «el único paralelo de las relaciones de Dios con nosotros que yo conozca en el mundo», agregando inmediatamente después «Hemos llegado hasta aquí por misericordia de Dios», para poner en guardia a sus seguidores frente a la recaída en la esclavitud bajo el dominio del rey[22]. De acuerdo con Walzer, no se puede comparar el viaje a la tierra prometida con las narraciones de otros viajes narrados en la Antigüedad, como el de Ulises, un largo vagabundeo al final del cual el héroe reencuentra a su esposa, su hijo, su viejo sirviente y su perro fiel; o el de Eneas, en el que Roma, que es la meta, no es diferente de Troya, aunque más poderosa, «en tanto que Canaán es exactamente lo opuesto de Egipto»[23]. El Éxodo es «la alternativa a todas las concepciones míticas del eterno retorno, y por ello de la concepción cíclica del cambio político, de la que deriva nuestra palabra "revolución"»[24]. Dicho de otro modo: es la forma originaria de la historia progresiva, orientada hacia el futuro, en la que, una vez alcanzada la meta, no se regresa atrás. Si es verdad que la meta del Éxodo es la fundación de un reino de sacerdotes y de gente santa, según Walzer, también lo es que esta meta se repite en la república puritana, en la república jacobina de la virtud y en cierto sentido en la sociedad comunista de Lenin guiada por el partido de vanguardia de la clase revolucionaria.

También respecto a su conclusión, la analogía entre el Éxodo y la revolución es sorprendentemente perfecta: la meta es alcanzada pero la promesa no es mantenida. Canaán se muestra a la postre como un segundo Egipto. ¿Acaso lo esencial no sea la meta, sino la vía, y el punto más alto de la historia del Éxodo como historia ejemplar no sea la llegada a la tierra de Canaán, sino la marcha por el desierto? ¿O es que será necesario un segundo Éxodo, pero ya no como una marcha dentro de este mundo? ¿No era totalmente distinta la meta señalada por los profetas, no Canaán, sino el Edén? Y si era otra la meta, ¿la vía aún era la de la revolución, que no lleva a ninguna parte, o era en realidad la de la redención?

4. Entre los temas centrales de una teoría de la revolución está el de la diferencia entre la revolución y la reforma. También este tema puede ser afrontado con provecho partiendo del doble significado de «revolución» como movimiento y como cambio. Hasta ahora se

22. Citado por Walzer al comienzo del texto, p. 11.
23. *Ibid.*, p. 16.
24. *Ibid.*, p. 17.

ha hablado de eventos que pueden ser considerados como revolución desde el punto de vista del movimiento y no del cambio, o viceversa. La mejor manera de distinguir un proceso de reforma de un proceso revolucionario es el de mostrar que no coinciden ni con respecto al tipo de movimiento ni con respecto al tipo de cambio.

No obstante lo dicho hasta aquí sobre la diferencia entre la revolución de los modernos, que supone una visión progresiva de la historia, y la de los antiguos, que se coloca generalmente en una concepción cíclica, es preciso decir inmediatamente que tanto la estrategia revolucionaria como la reformista son hijas de la idea moderna de progreso. Esto explica, entre otras cosas, por qué han tenido con frecuencia los mismos adversarios: los reaccionarios y los conservadores, unidos, a pesar de su división, en la negación de esa idea. El progreso puede ser interpretado de dos diferentes maneras: tras el reformismo encontramos una concepción evolucionista de la historia, la idea de que la historia, como la naturaleza, *non facit saltus*, y de que el progreso, que sería mejor llamar «desarrollo», es el producto acumulado de pequeños, quizás incluso imperceptibles, cambios. Detrás de los movimientos revolucionarios hay una concepción igualmente progresiva de la historia, pero bajo una línea discontinua, o sea, mediante saltos cualitativos. Para Marx, el mayor inspirador de movimientos por primera vez en la historia conscientemente revolucionarios, para los cuales la revolución es un verdadero y propio programa de acción, el paso de una fase a otra de la historia de la humanidad, representado por el paso de una forma de producción a otra, no sobreviene más que a través de contradicciones irresolubles entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Tanto así, que su remedio crea un verdadero y propio salto cualitativo. La diferencia entre evolución y revolución atañe tanto al movimiento, gradual o tumultuoso, como al cambio, parcial o total.

Con respecto al movimiento, la pauta de distinción entre el reformismo y la revolución es la aceptación o el rechazo del método violento, entendido como ruptura intencional de la legalidad. Por lo que se refiere al cambio, el criterio de diferenciación entre el reformismo y el revolucionarismo pasa por la diferencia entre cambio parcial, gradual, por pasos paulatinos, y cambio radical, como a lo largo de estas páginas se ha señalado en repetidas ocasiones[25].

25. Para un tratamiento más en profundidad de estos temas, remito nuevamente al ensayo «Reforma y revolución» [cf. en el presente capítulo, la sección I]. Sobre la relación entre revolución y guerra civil, que merecería un trabajo aparte, remito al

Esquemáticamente —con todas las reservas sobre la inevitable simplificación que un esquema produce sobre la realidad—, al entrecruzar el tipo de movimiento (pacífico o violento) con el tipo de cambio (parcial o global) se pueden identificar cuatro diferentes fenómenos históricos: la revolución violenta y global, al contrario, el reformismo no violento y parcial; la revolución —como la industrial o la feminista— no violenta y global; y el golpe de Estado, violento y parcial.

En cambio, teniendo en cuenta que la revolución y las reformas poseen en común la idea de la bondad del movimiento, y que a ellas se contraponen estrategias que exaltan la estabilidad en demérito del movimiento, a las dos estrategias favorables al cambio corresponden dos estrategias simpatizantes de la estabilidad, que se distinguen entre sí con base en los dos mismos criterios del método, pacífico o violento, y del resultado, parcial o total: el conservadurismo, que rechaza el método de la violencia para enfrentar a sus adversarios proclives al cambio, y sostiene la defensa legal de los intereses creados contra su lenta erosión de parte de los reformistas; y la contrarrevolución, que para detener el proceso de reformas, o para evitar el peligro del cambio revolucionario, no desdeña el uso de la violencia y la transformación total del orden constituido (dictadura contra democracia). Tanto los conservadores como los contrarrevolucionarios son partidarios de la estabilidad contra el cambio, pero la defienden de diferente manera. Esto más o menos corresponde a la diferente manera como los reformistas y los revolucionarios pregonan y tienden a realizar el cambio. En referencia a los criterios hasta aquí adoptados para distinguir las reformas de la revolución así como el tipo de movimiento y el tipo de cambio, el conservadurismo es al reformismo lo que la contrarrevolución a la revolución. También en este caso, esquemáticamente, nos encontramos frente a cuatro fenómenos históricos, cuya ubicación deriva de la introducción de un nuevo criterio de distinción, la diferente evaluación de la estabilidad y del cambio.

lector a las observaciones de P. P. Portinaro, en la amplia «Introduzione preliminare ad una teoria della guerra civile», introducción a R. Schnur, *Rivoluzione e guerra civile*, Giuffrè, Milano, 1986, pp. 4-49. El intercambio entre los conceptos de guerra civil y revolución es posible: hay una especie de guerra, la cruzada, que puede ser comparada con la revolución y, por otra parte, la propia Revolución francesa fue interpretada por algunos historiadores como guerra civil entre los antiguos habitantes de las Galias y los francos conquistadores, sea François Guizot, sea Augustin Thierry, como se lee en *L'albero della rivoluzione*, cit., pp. 256 y 625.

5. La diferencia hasta aquí señalada entre los dos significados de revolución reaparece, sin que por lo común sea conscientemente resaltada, en la infinita variedad de juicios positivos o negativos, de absolución o de condena, emitidos en estos dos siglos sobre la revolución en general y sobre las revoluciones específicas, inglesa, norteamericana, francesa, rusa, china, etc. No todos los juicios versan sobre los dos aspectos de unas u otras: algunos se refieren fundamentalmente a la naturaleza del movimiento, otros a la naturaleza del cambio. Se da el caso de juicios positivos con respecto al primero y negativos en referencia al segundo, y al revés. Generalmente, el juicio global no puede ser dado más que estableciendo un nexo entre el movimiento y el cambio, en el sentido de que el juicio sobre el primero influye en el segundo, y viceversa; pero también puede ser que el juicio involucre únicamente al movimiento con independencia del cambio o al cambio independientemente del movimiento. Se trata, de cualquier manera, de dos juicios diferentes, que pueden ser de signo distinto y no estar relacionados entre sí.

El juicio sobre el movimiento comúnmente tiene por objeto el hecho de que su componente esencial es la violencia, y por tanto la absolución o la condena de la revolución depende de la respuesta que se dé a la pregunta sobre lo lícito o ilícito de la violencia. Este asunto puede tener diferentes respuestas según se juzgue el fenómeno de la violencia en sí mismo o como causa de un cierto efecto; o, lo que es igual, de un medio para un cierto fin. Cuando el historiador plantea un problema de este tipo se transforma sin quererlo, y tal vez sin saberlo, en juez. No hay historiador que en un cierto momento de su relato, cuando se topa con eventos extraordinarios como una gran revolución, no se plantee los mismos problemas que se plantea un juez en un tribunal, y no maneje los mismos argumentos. Para justificarla recurre al estado de necesidad, a la legítima defensa o mejor dicho a la consideración de la violencia revolucionaria no como primera violencia, sino como una violencia sucesiva, o sea, como respuesta a la violencia de otros, la de las clases dominantes, de las cuales la clase oprimida no se puede liberar más que oponiendo violencia a la violencia. El mismo historiador, cuando estima que no puede justificar del todo la violencia revolucionaria, recurre, como el buen juez, a las atenuantes, es decir, toma en consideración las circunstancias particulares en las que actuaron los sujetos ¿cómo se pretende que un pueblo oprimido, ahogado en la ignorancia, agobiado por la propaganda de los demagogos, se comporte como un individuo libre y racional? Si en cambio la quiere condenar, la juzga como violación de las leyes humanas y divinas,

que consideran la eliminación de nuestros semejantes como el más horrendo de los crímenes, y, en consecuencia, refuta el argumento del estado de necesidad y le opone el remedio de las reformas, el de la legítima defensa atribuyéndole validez sólo a la fuerza del Estado, e incluso convirtiendo las atenuantes en agravantes al atribuirle a la violencia del pueblo, de la *populace*, un carácter particular de brutalidad.

El juicio sobre el cambio es de naturaleza completamente distinta, y requiere de instrumentos de evaluación igualmente diversos. También es mucho más difícil, porque mientras la violencia tiene una trayectoria bien delimitada en el tiempo, el cambio se da en periodos largos e indefinidos, y el juicio que se puede dar de él depende de los límites temporales en los cuales se toma en consideración, límites que varían de un historiador a otro. La diferencia también radica en que, mientras en el juicio sobre la violencia el contraste entre los diferentes intérpretes tiene que ver no tanto con el hecho, sino con el derecho, es decir, con la manera de calificarlo como lícito o ilícito, en el juicio sobre el cambio puede entrar también en discusión el juicio sobre el hecho: ¿qué cambió?, ¿hubo o no hubo cambio? Es evidente que no se puede plantear la *quaestio iuris* de si un cambio ha sido perjudicial o benéfico, y por tanto aprobar o desaprobar, si no se está de acuerdo en la *quaestio facti*, esto es, en el acontecimiento o serie de acontecimientos que son tomados en consideración como cambios.

Es verdad que hay un vínculo entre los dos juicios, pero no se trata de un nexo simple. No está dicho que la justificación de la violencia tenga como resultado obligatorio la valoración positiva del resultado, así como no está dicho que la evaluación positiva del resultado conduzca a la justificación de la violencia. Se puede sostener que la violencia era inevitable y por tanto justificada, pero no dio los resultados que se proponía y la revolución fracasó. el juicio de fracaso es un juicio que se da no sobre el movimiento, sino sobre el cambio (así como cuando se habla de «revolución inconclusa»). O bien: la violencia no era necesaria, pero el cambio que probablemente se habría podido obtener sin violencia se dio: cuando se reprueban los excesos de la revolución, la condena tiene que ver con el movimiento.

La relación entre el juicio sobre el movimiento y el juicio sobre el cambio por lo general no es inverso, sino directo: el juicio negativo sobre el resultado, en el sentido de que el resultado obtenido es considerado perverso o no hubo ningún resultado (las cosas quedaron como al principio), induce a un juicio negativo sobre el movi-

miento y hace más difícilmente justificable el empleo de la violencia. Si es verdad que el fin bueno también puede justificar un medio malo, el fin malo o no alcanzado inevitablemente repercute en el medio. Al contrario, el juicio positivo sobre el resultado, en el sentido de que se considera que una transformación radical del curso histórico a corto o largo plazo se ha dado, lleva a un juicio más benévolo sobre el medio empleado para conseguirlo. Ciertamente, en las interpretaciones radicales, las que glorifican la revolución como acontecimiento divino (Michelet) o las que la satanizan como evento diabólico (De Maistre), el juicio sobre el movimiento y sobre el cambio tienen el mismo signo: por una parte, el mundo nuevo sólo puede ser construido por una violencia creadora y purificadora; por otra, la violencia considerada en su esencia destructiva no puede producir otra cosa más que ruina, barbarie y decadencia. Sin embargo, incluso respecto a estos juicios extremos, sucede que de vez en cuando se haya puesto en evidencia el movimiento («¿es la revolución la revuelta de la clase universal destinada a liberar a la humanidad de la miseria y de la opresión (Marx), o la rebelión de los esclavos (Nietzsche)?») o el cambio («¿es la revolución el evento destinado a hacer pasar a la humanidad del reino de la necesidad al reino de la libertad, o el inicio de la época del nihilismo?»).

«El árbol de la revolución», para retomar el título de un reciente libro que recoge con provecho un gran número de interpretaciones de la Revolución francesa, tiene muchas raíces y ramas. Hay quien ha observado más las primeras; hay quien ha contemplado más las segundas. Hay otros que han mirado ambas interrelacionadas y también separadamente. En todo caso, cualquiera que fuere el juicio, el árbol del bien o del mal, o del bien y del mal mezclados, es —el de la revolución— un árbol que no crece en todas las estaciones y en cualquier terreno. Algunos sostienen incluso que pertenece a una especie en extinción o ya desaparecida. Pero frente a sentencias tan definitivas es prudente suspender el juicio: nunca se sabe.

[Traducción de José Fernández Santillán]

III. CARLO CATTANEO Y LAS REFORMAS

Planteándose el problema del reformismo de Cattaneo, Alessandro Levi sostiene en su conocida monografía que «un positivista coherente, aun cuando no sea un conservador de las tradiciones nacionales [...], no es, no puede ser un revolucionario, en el significado común que suele dársele a este término, es decir, un partidario de cambios políticos o sociales imprevistos y violentos», y concluye correctamente que «Cattaneo tuvo un intelecto abierto, sagaz e iluminado de reformador, pero no fue en economía, como no lo era en política, un revolucionario. Se le podría más bien llamar, con una palabra fea, poco agraciada pero expresiva que estuvo una vez en boga en nuestra jerga política, un *progresista*»[1]. Renunciando a discutir el problema de la relación entre positivismo y reformismo, que Levi parece considerar más simple de lo que en realidad ha sido, dado que ya he llamado la atención sobre ello en otro lugar[2], me limito a añadir algunas notas y algunos comentarios sobre el tema que creo útiles para comprender, por un lado, y de forma directa, el carácter más específico de la obra de Cattaneo y, por otro, de forma indirecta, el espíritu general, o si se quiere la filosofía del reformismo.

No se puede entender el reformismo o «progresismo» de Cattaneo si se prescinde de su concepción general de la historia. La obra del filósofo y del historiador se entrelazan y se completan en un proyecto general de filosofía de la historia que es, en mi opinión, la parte más interesante y más original de la filosofía de Cattaneo, aunque su inspiración original sea deudora de la obra de Romagnosi[3]. Precisamente al comienzo de su primer escrito de peso, las *Interdicciones israelitas*, enuncia el principio fundamental de esta filosofía de la historia a la que siempre se mantendrá fiel: «El progreso de la

1. A. Levi, *Il positivismo politico di Carlo Cattaneo*, Laterza, Bari, 1928, pp. 63 y 81-82.

2. N. Bobbio, «Il suo Cattaneo», en el número de *Critica sociale* en memoria de Alessandro Levi, 1 (1974), pp. 49-53.

3. Ya hice algunas consideraciones sobre la idea de progreso en la filosofía de Cattaneo en un capítulo de *Una filosofia militante. Studi su Carlo Cattaneo*, Einaudi, Torino, 1971, pp. 112-124, de las que el presente escrito puede ser considerado continuación y desarrollo.

humanidad es fatigoso, lento y gradual»[4]. Pero es en su verdadero primer ensayo filosófico, *Sobre la «Ciencia nueva» de Vico* (1839), donde formula, si bien de forma sintética, una teoría del desarrollo histórico que es al tiempo una profesión de fe y un programa para el trabajo futuro:

> En medio de estas aberraciones [veremos dentro de poco cuáles son], los más visionarios saben conjuntar la fe en el progreso con la paciente aceptación de sus lentas y graduales fases, así como con la crítica proporcionada y perseverante, que también es necesaria para promoverlo. Saben distinguir las instituciones transitorias y caducas de aquellas sin las cuales el consorcio humano no se sostendría. Alimentan la generosa persuasión de que el individuo no es siempre ciego instrumento de los tiempos, sino una fuerza libre y viva, que de vez en cuando puede inclinar la dudosa balanza de las cosas humanas. Esta escuela práctica, que estudia el campo de la libertad humana en el seno de la necesidad y del tiempo, tiene que mantenerse en equilibrio entre la violencia lógica de las doctrinas pasadas, y el indolente y servil optimismo de las doctrinas que se levantaron sobre las ruinas de aquéllas[5].

De este fragmento resulta, en primer lugar, que en Cattaneo la fe en la infalibilidad del progreso se atempera con la convicción de que éste no acaece necesariamente en línea recta. En otro lugar se lee: «El progreso de la legislación [es] tortuoso como el curso de los ríos, el cual es también una transacción entre el movimiento de las aguas y la inercia de las tierras»[6]. Resulta, en segundo lugar, que el progreso no está predeterminado y, consecuentemente, no es fatal, porque en la determinación de su curso interviene imprevisiblemente la inteligencia creadora del hombre. Esta idea puede ser ilustrada *a contrario* por las «aberraciones» mencionadas al comienzo del fragmento citado, y que son las tres siguientes.

a) la doctrina de aquellos que «entrando apresuradamente en la idea de las evoluciones sociales sucesivas, quisieron comprimir el curso de siglos en unos pocos días, y se aferraron al sueño de una civilización nueva e inaudita, sin familia, sin herencia, sin propiedad»;

4. *Ricerche economiche sulle interdizioni imposte dalla legge agli Israeliti*, en *Scritti economici*, ed. de A. Bertolino, Le Monnier, Firenze, 1956, vol. I, p. 182.

5. *Su la «Scienza nuova» di Vico*, en *Scritti filosofici*, ed. de N. Bobbio, Le Monnier, Firenze, 1960, vol. I, p. 99.

6. *Considerazioni sul principio della filosofia*, en *Scritti filosofici*, cit., vol. I, p. 161.

b) la doctrina de aquellos que «malentendieron la justificación histórica del pasado y dedujeron de ella la necesidad de retrotraer las cosas a sus principios, y vanamente señalaron, como meta de un viaje retrógrado de la humanidad, ora una, ora otra de las edades ya consumadas»;

c) la doctrina de aquellos que «recreíndose en la general justificación de los hechos y confiando en el genio natural de las multitudes y en la fuerza que empuja las cosas al cumplimiento de un orden preestablecido, caen en el fatalismo de Oriente y, maldiciendo la virtud infeliz, santifican la victoria y adoran a la fuerza»[7]

No es difícil identificar la primera «aberración» con las doctrinas socialistas y comunistas, en las que Cattaneo no ve mucho más que una expresión de los «delirios» (término ya usado por su maestro Romagnosi[8]) del saint-simonismo de «abolición de la propiedad, de la herencia y de la familia»[9], y de los que en otro lugar afirma que destruirían «la riqueza sin remediar la pobreza»[10]. La segunda se identifica con las doctrinas de los escritores reaccionarios, entre los que recuerda en otra parte del mismo ensayo, siguiendo las huellas de Ferrari, cuyo libro *Vico et l'Italie*[11] está comentando, que De Bonald se habría dedicado «a la empresa igualmente imposible de devolver Europa a los tiempos antiguos»[12]

7. *Su la «Scienza nuova» di Vico*, en *Scritti filosofici*, cit., vol. I, pp. 98-99.

8. Romagnosi, después de haber recordado una cita en la que se atribuye a la secta saint-simoniana la idea del «sacerdote social», comenta: «Volviendo sobre este fragmento, ¿cuál es la consecuencia que se deriva de la creación del sansimonismo? Que se trata de una broma o de un delirio» (G. D. Romagnosi, *Del sansimonismo* [1832], que cito por *Opere di G. D. Romagnosi C. Cattaneo G. Ferrari*, ed. de E. Sestan, en la colección *La letteratura italiana. Storia e testi*, vol. LXVIII, Riccardi, Milano-Napoli, 1957, p. 123). La referencia a Saint Simon la he tomado de D. Castelnuovo Frigessi en C. Cattaneo, *Opere scelte*, 4 vols., Einaudi, Torino, 1972, vol. I, *Industria e scienza nuova*, p. 350, n. 1. Sobre la fortuna del sansimonismo en Italia ver, con referencias a Romagnosi y Cattaneo, la reedición de R. Treves, *La dottrina sansimoniana nel pensiero italiano del Risorgimento*, Giappichelli, Torino, 1973, p. 36, y en particular el apéndice de G. Maggiore, *Il sansimonismo nelle riviste lombarde 1825-1848*, pp. 134-137

9. *Su la «Scienza nuova» di Vico*, en *Scritti filosofici*, cit., vol. I, pp. 127-128

10. *Frammenti di sette Prefazioni*, en *Scritti filosofici*, cit., vol. I, pp. 260-261.

11. Me refiero en particular al capítulo titulado *La science de l'histoire au XIX siècle*, donde G. Ferrari habla de De Bonald, Lamennais, Saint-Simon (*Vico et l'Italie*, Paris, 1838, pp. 409 ss). Acerca de las relaciones entre Ferrari y Cattaneo respecto a este y otros escritos, cf. S. Rota Ghibaudi, *Giuseppe Ferrari. L'evoluzione del suo pensiero*, Olschki, Firenze, 1969, pp. 55-59.

12. *Su la «Scienza nuova» di Vico*, en *Scritti filosofici*, cit., vol. I, pp. 128-29.

(aunque cita también a De Maistre y Lamennais). Más difícil es interpretar la tercera «aberración». Entiendo que se puede ver una alusión a la filosofía de Cousin, del «elocuente» Cousin, que es uno de los blancos favoritos de sus dardos polémicos, y de la que poco después, lamentando el excesivo favor con que fue acogida por Ferrari, dice que «parece dictada por el primer otomano que se acuclilló victorioso bajo las bóvedas de Santa Sofía»[13]. Con su «justificacionismo» histórico, para el que todo aquello que acontece no sólo es necesario, sino también bueno que suceda, Cousin termina por santificar la victoria, es decir, por exaltar a los vencedores y humillar a los vencidos, de donde resulta que «la victoria siempre es útil a la humanidad y *siempre es justa*»[14], y a fin de cuentas termina por maldecir la infeliz virtud. Me parece bastante claro que las tres víctimas de Cattaneo son, con palabras de hoy, el revolucionarismo abstracto que olvida demasiado a menudo que la historia, como la naturaleza, *non facit saltus*, y cae en el utopismo; el reaccionarismo no menos abstracto que cree posible poner remedio a los males presentes yendo hacia atrás, y cae en el anhelo del pasado (no en vano se ha llamado a los escritores reaccionarios los «profetas del pasado»); y el «justificacionismo» histórico que, pretendiendo explicar excesivamente la historia ya hecha, desarma y desalienta a aquellos que se plantean el problema de la historia por hacer. Contra las doctrinas de los reaccionarios, Cattaneo defiende la doctrina del progreso, y la defiende porque cree en ella firmemente, pero, al mismo tiempo, contra las doctrinas revolucionarias, no cree ni en los tiempos breves ni en las subversiones totales. Por un lado, los progresos reales siempre son lentos, y por otro lado, las subversiones totales sólo son progresivas en apariencia. Finalmente, contra las doctrinas progresivas pero providencialistas y unidireccionales, como son las de Hegel y Cousin, y como, de manera más clara, era la que sostenía en aquellos mismos años Auguste Comte, Cattaneo sostiene una tesis que hoy llamaríamos anti-necesarista o posibilista, según la cual el progreso no sólo no es necesario, como demostrarían los países de civilizaciones estacionarias, sino que allí donde tiene lugar no sigue necesariamente el mismo camino. Pienso que es difícil imaginar una postura que pueda asimilarse mejor a los postulados filosóficos del reformismo, el cual no sólo combate siempre en dos frentes, contra la revolución y contra la reacción, contra el

13. *Ibid.*, p. 130. Sobre Cousin cf. también G. Ferrari, *Vico et l'Italie*, cit., pp. 416 ss.

14. *Ibid.*, p. 129.

ingenuo optimismo en el futuro (*avvenirismo*) y contra la terca defensa de las tradiciones (*passatismo*), uno que cree, tiene que creer, que los hombres tienen en sus manos su propio destino.

Para hacerse una completa idea de la concepción en Cattaneo de la historia, nada mejor que releer su segundo ensayo filosófico, *Consideraciones sobre el principio de la filosofía*, publicado en uno de los años extraordinarios de su múltiple actividad como escritor (1844), cuando la composición de algunos de sus más conocidos escritos históricos, lingüísticos y literarios le había ya permitido recoger notas y reflexiones sobre los momentos más lejanos e inexplorados de la historia. Este ensayo, como el precedente sobre Vico, también está provocado por un libro de Giuseppe Ferrari, el *Essai sur le principe et les limites de la philosophie de l'histoire*, publicado en París en 1843. En él Ferrari había sostenido, volviéndola más rígida y deformándola, la idea de que la sociedad es un sistema que en cuanto tal no admite en su propio seno la contradicción, que allí donde la contradicción se desarrolla, el sistema está destinado a morir y a ser sustituido por otro, y que, finalmente, la historia es una sucesión de sistemas, «une série de systèmes qui se juxtaposent dans l'espace et se succèdent dans le temps»[15]. Cattaneo tomará en otras ocasiones la idea de la sociedad como sistema, especialmente en uno de los ensayos de madurez sobre la psicología de las mentes asociadas. Pero en el ensayo de 1844, más fiel al espíritu del maestro común Romagnosi, recalcitra frente a dos consecuencias que Ferrari extrae de este concepto: que un sistema no admita contradicciones y que la historia sea una sucesión de sistemas. Estas dos críticas son muy importantes para entender la postura de Cattaneo frente al desarrollo histórico y su idea de progreso. En primer lugar, no es cierto que todo pueblo constituya siempre un sistema, si por sistema se entiende el ordenamiento de las ideas de este pueblo en torno a un único principio, sino que por el contrario es cierto que «cuanto más civilizado es un pueblo, tanto más numerosos son los principios que se encierran en su seno», donde por «principios» se entiende, como resulta de la inmediata ejemplificación, «la milicia y el sacerdocio, la posesión y el comercio, el privilegio y la plebe»[16], es decir, tanto las instituciones políticas como las formas económicas o las distintas clases que componen el todo social, con la consecuencia de que las nacio-

15. G. Ferrari, *Essai sur le principe et les limites de la philosophie de l'histoire*, Joubert, París, 1843, p. 76.

16. *Considerazioni sul principio della filosofia*, en *Scritti filosofici*, cit., vol. I, p. 157.

nes «hechas sistema» (que son aquellas que se asientan sobre un solo principio, como, por ejemplo, las naciones enteramente militares o enteramente sacerdotales, con una economía enteramente agrícola o enteramente comercial, y sin conflictos de clase) son las que habiendo quedado estacionarias, no han aportado hasta el momento contribuciones positivas al progreso civilizado. Desde el momento en que un pueblo puede encerrar en su propio seno principios distintos, cede la tesis de que una contradicción tenga por sí misma un poder destructivo y disolvente. Más bien sucede lo contrario: el conflicto de principios dentro de una misma nación es lo que le impide quedarse inmóvil y la estimula a un avance continuo: «La historia es el eterno conflicto entre los distintos principios que tienden a asimilar y unificar la nación»[17]. En consecuencia, cede también la tesis de que la historia sea una sucesión de sistemas y, como tal, un desarrollo por etapas obligadas. Si así fuese, el desarrollo histórico estaría preestablecido y predeterminado, sería el monótono sucederse y repetirse de momentos necesarios y fatales, así como, lo que es mucho decir, el paso de una fase a otra siempre significaría un salto de calidad. Por el contrario «los principios civiles (...) son como las cantidades, que por mínimas adiciones o detracciones cambian el punto de equilibrio»[18], de donde se deriva que las grandes subversiones históricas pueden suceder por cambios imperceptibles, y en definitiva no es necesario el cambio de todo el sistema, sino que basta una mutación de alguno de los principios dominantes dentro del sistema para que se produzca un cambio decisivo (por lo menos decisivo para los fines del progreso civil). Cattaneo intenta reforzar esta concepción de la historia comparando el método que debe utilizarse para comprender la naturaleza con el que debe utilizarse para entender la historia: «Es evidente —observa— que las leyes de los organismos no son las leyes de la inmovilidad mineral, que la variedad es la vida y la unidad imposible es la muerte», lo que le sugiere una de sus peroraciones usuales: «Y aquellos que invocan la paz perpetua y la república universal de todos los reinos de la tierra quieren extender a todo el globo la oscura existencia de Japón; y no ven en qué abismo de inercia y bajeza se desplomaría todo el género humano, petrificado en sistema, sin emulaciones ni contrastes, sin temores ni esperanzas, sin historia y sin cosa alguna que de historia fuese digna»[19].

17. *Ibid.*
18. *Ibid.*, pp. 157-158.
19. *Ibid.*, p. 158.

Al concepto de sistema, entendido en este ensayo como «sistema cerrado» (más tarde Cattaneo aceptará la idea de sistema, distinguiendo los sistemas cerrados de los abiertos), Cattaneo opone el concepto romagnosiano de transacción, que «excluye el concepto de sistema; más aún, implica el conflicto entre sistemas, *impotentes para destruirse, obligados a tolerarse*»[20]. Allí donde la transacción es posible, existen varios principios (y por tanto no existiría sistema allí donde éste se defina como unidad de partes en torno a un solo principio), y estos principios están en conciliable oposición entre ellos (si esta oposición no fuese conciliable, o bien no podría producirse ningún cambio, o bien no podría producirse ningún cambio excepto de un sistema a otro). La importancia de este concepto de transacción se pone de manifiesto en el uso que del mismo hace Cattaneo para definir, de una parte el Estado, y, de otra parte, *a contrario*, la revolución. La definición del Estado como «inmensa transacción» mediante la que los distintos principios agentes en un sistema encuentran un equilibrio sin atropellarse y destruirse recíprocamente es lo suficientemente conocida como para que sea necesario detenerse otra vez sobre ella. Baste con decir que se trata de una definición utilitarista del Estado, característica de toda la tradición liberal clásica y que está continuamente obligada a confrontarse con la concepción orgánica del estado ético que, por efecto de la exaltación del espíritu del pueblo y de las consiguientes afirmaciones sobre las misiones nacionales, acabó siendo ampliamente dominante durante el *Risorgimento* y desgraciadamente también después. En cambio, sí merece la pena detenerse en la definición de revolución, no sólo porque ha sido menos comentada, sino también porque, si no me engaño, es posible encontrar otras citas igualmente explícitas con las que poder hacerse una idea de la posición de Cattaneo frente al movimiento revolucionario:

> Todos aquellos movimientos que con ampuloso vocablo llamamos revoluciones, no son sino la *disputada admisión de un ulterior elemento social*, cuya presencia no puede darse sino con una presión general y una amplia oscilación de todos los poderes compartidos, tanto más cuando *el nuevo elemento se presenta siempre con el aparato de un sistema completo y* de un completo *cambio de escena*, así como con la amenaza de una subversión general. Sólo poco a poco se va reduciendo *a los límites de su estable y efectivo poder*, puesto que en vano conquista quien no tiene fuerza de poseer. Una

20. *Ibid.*, p. 160.

> vez que el equilibrio resulta restablecido, que se concilian las partes, y que el adquirente asume su nueva posición de poseedor, permitiéndose a veces despreciar todos los principios que le condujeron a la victoria, parece increíble que para obtener tan parcial innovación todo el consorcio civil tenga que haber sufrido tan penosas angustias[21].

Por encima de todo, en este fragmento resulta clara la intención de disminuir la importancia histórica de las revoluciones. Se puede encontrar una tesis reductiva del fenómeno revolucionario desde el adjetivo «ampuloso» referido a la misma «revolución», y a lo largo de todas las consideraciones que siguen y que se pueden resumir esencialmente en esta tesis: aquello que caracteriza el fenómeno revolucionario es el surgimiento de un nuevo «elemento social», entendido como una nueva clase portadora de nuevas exigencias y nuevos valores, la cual, aun pretendiendo ser portadora de un sistema (o de valores, intereses y necesidades que reclaman satisfacción) completamente nuevo, termina por insertarse en el sistema viejo y, en cierta manera, por adaptarse a él, por lo que, aun modificándolo, nunca lo cambia del todo, de forma que al final resulta sólo una «parcial innovación». No tengo necesidad de subrayar la importancia de la expresión «parcial innovación», en ella está sintetizada toda una filosofía de la historia, aquella filosofía para la que, como se ha visto, el progreso es siempre «fatigoso, lento y gradual». El principio de esta filosofía está bosquejado en el comentario que sigue al fragmento citado: una sociedad en movimiento no puede decirse que sea un sistema porque en ella confluyan y estén en conflicto distintos principios, entre los que el nuevo está destinado a superar al viejo sin que por ello el viejo sea completamente eliminado. De donde se extrae la siguiente conclusión. «Una transacción sucesiva entre sistemas rivales no puede nunca considerarse la destrucción absoluta de un sistema, ni la absoluta formación de otro, puesto que la renovación sólo se da en algunas partes (otra vez el concepto de "parcial innovación"), lo que Romagnosi expresaba al decir que el progreso ocurre casi por *adelantados*»[22]. Se entiende que esta ley, si podemos llamarla así, vale para las sociedades dinámicas o en movimiento (aquellas que el mismo Cattaneo llamará en escritos posteriores «sistemas abiertos»), es decir, para las sociedades en las que ningún principio está destinado a prevalecer hasta resultar exclusivo. Allí donde existe un principio predominante y la

21. *Ibid.*, p. 162.
22. *Ibid.*, p. 163.

sociedad llega a ser, en el sentido estricto de la palabra, un «sistema» (con mayor exactitud, un sistema cerrado), ésta «camina hacia su decadencia»[23].

Existen, por tanto, dos tipos de sociedad: las sociedades estacionarias y las sociedades en progreso. Las estacionarias, por efecto de la prevalencia de un solo principio, son sociedades que no cambian con el tiempo y, en consecuencia, están destinadas a repetirse uniformemente. Las sociedades en progreso cambian continuamente con el tiempo, pero sus transformaciones son correctivas, integradoras, «parcialmente» innovadoras, y por tanto «parcialmente» modificativas, nunca sustitutivas de un sistema viejo con uno nuevo. En una concepción de este tipo no hay lugar para el cambio revolucionario, para un cambio sustitutivo o completamente innovador. Aquello que los historiadores llaman «revolución» no debe juzgarse por los movimientos que lo acompañan ni por los propósitos de los protagonistas de esos movimientos, sino por las consecuencias reales de esos hechos y actos. Al final, las consecuencias reales de las llamadas revoluciones, cuando se restablece el equilibrio roto, siempre son «innovaciones parciales». No es que Cattaneo no se plantee el problema del cambio posible también en las sociedades estacionarias, es decir, en aquellas sociedades cuya transformación parece que sólo puede llegar por vías revolucionarias, sino que lo resuelve, según una teoría muy difundida durante el siglo de la mayor expansión colonial europea, y en gran medida compartida por Marx, con la idea del «injerto», es decir, con la idea de que una civilización estacionaria no puede despertar de su sueño milenario sino a través del contacto vivificador, aunque doloroso, con una civilización más avanzada. Las formas en las que puede darse el injerto son principalmente dos: la conquista y el comercio. Una es la forma violenta y la otra es la forma pacífica, pero ambas son formas exógenas, y en cuanto tales excluyen la forma endógena de cambio radical que es la revolución. Que después Cattaneo crea, como creían los mayores teóricos del progreso del siglo XIX, que terminó la época del *esprit de conquête* y que del magnífico progreso de la humanidad está encargado el desarrollo cada vez más rápido e intenso del comercio y de las comunicaciones entre pueblos (es inútil recordar los himnos de Cattaneo al ferrocarril y al telégrafo), es un aspecto secundario de su pensamiento, por lo menos en lo que concierne al tema que trato. Cattaneo nunca puso en duda la función positiva de la

23. *Ibid.*, p. 164.

guerra, aunque compartiera la idea, o mejor dicho la ilusión de todos los escritores liberales de su tiempo, de que la guerra llegaría a ser (o que ya había llegado a ser) con el paso del tiempo y con el desarrollo de la sociedad industrial, cada vez menos necesaria. En todo caso, entre la conquista y el comercio no parece haber lugar en la filosofía cattanea para el modo violento e interno de cambiar un sistema retrógrado que es la revolución.

En realidad el «ampuloso» término de revolución no figura con frecuencia en sus obras, mientras abunda hasta desbordarlas en las obras de Ferrari. Se podría decir que mientras Cattaneo utiliza el término con cautela, casi con pudor, porque siente y entiende (y teme) su significado fuerte, Ferrari, a fuerza de utilizarlo a tontas y a locas, termina por debilitarlo, por hacerlo aparecer precisamente «ampuloso». Escribe *La révolution et les révolutionnaires en Italie* (1845); después *La révolution et les réformes en Italie* (1848), donde el término «reforma» se utiliza, en contraposición a «revolución», con un sentido explicativo; todavía encontramos posteriormente todo un libro dedicado a la *Filosofía de la revolución* (1851), que sin embargo al menos en dos ocasiones Cattaneo recensiona con muchos elogios, subrayando que la revolución de la que habla el autor es la revolución de la ciencia (la única revolución en la que cree Cattaneo, o, mejor dicho, uno de los pocos movimientos históricos a los que está dispuesto a llamar propiamente, y no de forma abusiva, «revolución»)[24], presentándolo, en definitiva, como un manifiesto ilustrado, mientras (es también ambición de su autor establecer los presupuestos y trazar las líneas generales de un programa político y social; para terminar, escribe una *Histoire des révolutions d'Italie* (1858), que cuenta la historia de las revoluciones (¡siete mil, nada menos!) de un país en el que Cattaneo, respondiendo a la interpretación del amigo, que cree aberrante, escribe el ensayo *La ciudad considerada como principio ideal de las historias italianas* (1858), donde no se sirve jamás de la palabra «revolución» para designar los mismos hechos, asistiendo al desarrollo lento, trabajado y continuo de un principio, ora latente ora manifiesto, que avanza, como siempre ha ocurrido con los principios progresivos, por caminos indirectos y tortuosos, siendo en última instancia el «hilo ideal» el que permite encontrar un camino de salida «en el laberinto de las conquistas, de las facciones, de las guerras civiles y

24. Por ejemplo: «De la venerable cabeza de Lavoisier salió una revolución ni siquiera hoy terminada» (*Dell'industria moderna*, en *Scritti politici*, ed. de M. Boneschi, 4 vols., Le Monnier, Firenze, 1964-1965, vol. IV, p. 295).

en la asidua composición y descomposición de los Estados»[25]. Recensionando el libro algunos años más tarde, tras algunos elogios entre dientes, en una exposición que pretendía ser un resumen sin comentarios, nos permite ver su propio disenso allí donde afirma que «todo el trabajo es un esfuerzo dialéctico y fantástico de elegir y ordenar los hechos según mejor correspondan con el diseño preestablecido»[26] y reprocha al autor el haber preferido «por amor a la novedad, por complacencia en la paradoja [...] edificios socialistas, y fantasmagorías, a los modestos, y seguros, y cautos caminos de las libertades difundidas equitativamente»[27], es decir, a los caminos respecto de los cuales la secuencia de esos cuatro adjetivos debe disipar cualquier duda de que son los caminos de la reforma y no de las revoluciones.

Además de a los grandes cambios en el desarrollo del saber científico, Cattaneo reconoce el carácter de revolución a los movimientos nacionales de su tiempo que sacudieron el viejo orden de los Estados absolutos, y en consecuencia al movimiento nacional italiano: terminando el *Avant propos* del panfleto sobre *L'insurrection de Milan en 1848* escribe que «toute révolution est le développement d'un principe»[28] y en la «Advertencia al lector» de las *Consideraciones sobre las cosas de Italia en 1848*, denuncia «aquellas ocultas influencias que envolvieron a la revolución desde el inicio, y que estrecharon la mano de hombres que querían de ella cosas distintas de las que las revoluciones dan y de las que las revoluciones son»[29], y ello de conformidad con la definición de «revolución» que él mismo dicta en un inciso de uno de los ensayos de *De la industria moderna* (1862), donde se lee: «[...] cuando el

25. *La città considerata come principio ideale delle istorie italiane*, en G. Salvemini y E. Sestan (eds.), *Scritti storici e geografici*, Le Monnier, Firenze, 1957, vol. II, pp. 383-384. Un juicio privado de Cattaneo sobre esta obra de Ferrari se encuentra en la carta a Carlo Tenca de octubre de 1858, en *Epistolario di Carlo Cattaneo*, 4 vols., ed. de G. Barbèra, Firenze, 1949-1956, vol. III, 1954, p. 82, en la que, respondiendo a Tenca, que se había invitado a escribir una recensión de la obra, dice: «Yo no puedo ponerme a pelearme en contra de un amigo. Pero tampoco puedo aceptar *Le pape et l'empereur comme principes, voilà les chefs*»; cf. también el comentario en nota del editor R. Caddeo. Sobre el caso, cf. S. Rota Ghibaudi, *Giuseppe Ferrari*, cit., p. 258.

26. *Storia delle rivoluzioni d'Italia*, en *Scritti storici e geografici*, cit., vol. III, p. 309.

27. *Ibid.*, p. 311.

28. C. Cattaneo, *Tutte le opere*, ed. de L. Ambrosoli, Mondadori, Milano, 1967, vol. IV, p. 386.

29. *Considerazioni sulle cose d'Italia*, en *Scritti storici e geografici*, cit., vol. II, p. 125

pueblo entabló guerras en nombre propio, *esas guerras que se llaman revoluciones*»[30]. Se puede afirmar sin temor a equivocarse que las partes en las que más frecuentemente aparece el término «revolución» son aquellas en las que se habla del movimiento nacional italiano. No hablar de cierta cosa es también una forma de exorcizarla. Antes de la explosión de los diversos movimientos sociales de 1848, Cattaneo, como es sabido, no preveía sacudidas profundas inmediatas. En 1848, hablando de Francia, escribe: «Aquél es ahora el país de Europa donde es menos posible una revolución, si con este término entendemos no un cambio superficial en el ritual administrativo, sino una profunda subversión y renovación de intereses»[31]. Este fragmento es importante también porque es quizá el único en el que Cattaneo, aunque sólo sea en un inciso, da intencionadamente una definición de «revolución» y no una interpretación, como la que ha dado en el fragmento anteriormente citado. Es una definición que, a pesar de su brevedad, es bastante precisa, y, lo que es más importante, se corresponde perfectamente con el sistema de ideas de Cattaneo, donde el momento determinante del movimiento social son los «intereses». La revolución es, de una parte, «subversión» de los intereses precedentes, y de otra, «renovación», es decir, imposición de intereses nuevos.

El tema de los «caminos indirectos y tortuosos»[32] domina el prefacio que Cattaneo escribe en 1846 para el segundo volumen de *Algunos escritos*, dedicado a los *Fragmentos de historia universal*, a través de los cuales su mirada histórica se había paseado libremente por las edades y pueblos más diversos, desde la India a Inglaterra, desde Cerdeña a Irlanda. Este prefacio es quizá donde Cattaneo expone con mayor vigor y lujo de detalles su filosofía de la historia. Allí discute a Vico y Stellini, Hegel, Cousin, Herder y Romagnosi, Guizot y Ferrari. Aquello que Cattaneo contesta de todos los que se han planteado el problema del desarrollo histórico es la idea del principio

30. *Dell'industria moderna*, en *Scritti storici e geografici*, cit., vol. IV, p. 264. El término «revolución» aparece nuevamente repetido en el manifiesto *Au comité démocratique français, espagnol, italien*, en el sentido de revolución nacional (*Scritti politici*, cit., vol. II, pp. 474-475). En el mismo sentido, a propósito de los tumultos de Viena de 1848: «La guerra ya no se da entre estirpe y estirpe; se ha convertido en intestina, civil, *revolucionaria*, general» (*Le cose di Vienna*, en *Scritti politici*, cit., vol. II, p. 450; la cursiva es mía).

31. *Di alcuni stati moderni*, en *Scritti storici e geografici*, cit., vol. I, p. 295.

32. «[...] los caminos indirectos y tortuosos por los que el género humano se encaminó, de error en error y de exceso en exceso, hacia la meta de la ciencia y la civilización» (*Su la «Scienza nuova» di Vico*, en *Scritti filosofici*, cit., vol. I, p. 100).

único, del que habrían salido todos los pueblos, así como la idea de la uniformidad del desarrollo, según la cual todos los pueblos estarían destinados a seguir el mismo proceso para pasar de la barbarie a la civilización. A la primera, Cattaneo opone la idea de la multiplicidad de los principios; a la segunda, la idea de la enorme e inaprehensible, o por lo menos hasta ahora no aprehendida, variedad de las combinaciones, debida precisamente a la multiplicidad de los principios. Contra la tesis de Vico, según la cual las naciones pudieron surgir por un principio suyo propio, y contra la de Serlhau, que «supone un principio demasiado indeterminado y uniforme en el desarrollo natural de la familia salvaje»[33], retoma la refutación de la tesis ferrariana de las sociedades como sistema: «Las naciones no actúan según sistemas completos, deducidos, continuos; sus tradiciones son fragmentos de origen desesperado, más frecuentemente apiladas que ordenadas»[34]. Y expone la tesis del «injerto», sobre la que ya he llamado la atención: «El primer motivo para la transformación de una sociedad o de una tradición es el contacto fortuito con otra sociedad y con otra tradición. Puestas en contacto en cualquier modo, las dos opiniones tienden a reasumirse en cualquier forma compatible, y ambas pierden la nativa simplicidad del concepto»[35]. Si es cierta la hipótesis del injerto, no pueden existir naciones por principio aisladas de la historia, como creía Hegel (y con él el historiador Heinrich Leo): es probable que Cattaneo se refiera a las mal afamadas páginas de las *Lecciones de filosofía de la historia*, en las que Hegel dice que en gran parte de África no puede haber historia verdadera y propia, porque allí no hay más que «casualidades, sorpresas, que se suceden unas a otras» y «no hay ningún fin, ningún Estado, que pueda perseguirse, no hay ninguna subjetividad, sino sólo una serie de sujetos que se destruyen»[36]. A la enunciación de la tesis siguen, como siempre, demostrando el historiador de raza que es, algunos ejemplos espléndidos: «Tácito no habría previsto jamás una Alemania atestada de oficinas y escuelas; ni César habría imaginado en la fangosa marca del Támesis el puente subacuático y las dársenas llenas de tesoros de la India»[37]. Por la misma razón no se

33. C. Cattaneo, *Prefazione al volume II de Alcuni scritti del dott. Carlo Cattaneo*, 3 vols., Milano, 1846-1847, cf. *Scritti politici*, cit., vol. III, p. 335.
34. *Ibid.*, p. 334.
35. *Ibid.*, p. 336.
36. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1989, p. 182.
37. *Prefazione al vol. II de Alcuni scritti*, cit., cf. *Scritti politici*, cit., vol. III, p. 340.

puede aceptar la tesis, que él atribuye en este contexto a Herder, de que sobre el estado moral de una nación tenga un efecto determinante la naturaleza del país en el que se establece:

> Si fuese verdad que la libertad vive arriba y la obediencia abajo, todas las cadenas montañosas que atraviesan el globo serían nidos de repúblicas, y viceversa, las llanuras de la antigua Inglaterra, y de la nueva, serían reinos absolutos[38].

Una vez más, la categoría principal que Cattaneo utiliza para dar razón del curso histórico, más complicado y accidentado de lo que los filósofos de la historia hayan hasta entonces creído, es la categoría de transacción: la historia procede según continuas transacciones, y una vez que las combinaciones posibles son poco menos que infinitas, el curso histórico es articulado, vivaz, vario, imprevisible. Un breve elenco de transacciones posibles, que Cattaneo enumera como ejemplo, puede dar idea de lo que podría haber sido una filosofía de la historia completa y explicada según la hipótesis del progreso en la variedad, si Cattaneo hubiera sido un escritor sistemático y no, como fue, un inquieto e incontentable agitador de ideas. Existieron pueblos precoces que luego cayeron en la inmovilidad; otros que llegaron tarde a la civilización pero perduraron. Existieron pueblos que llegaron por sí mismos al camino de la civilización; otros que llegaron sólo por efecto de principios extranjeros con los que tuvieron contacto. Algunos todavía no han superado los confines de la vida salvaje; otros hace ya tiempo que la han superado y propagan más allá de sus fronteras su ciencia y sus instituciones. Sintéticamente, el pensamiento de Cattaneo está bien ilustrado en la siguiente sentencia, que se puede considerar como la más rápida e intensa ilustración de su forma de concebir la historia:

> Las combinaciones históricas que provienen del encuentro de las influencias adventicias y de las tradiciones nativas, forman tantas series distintas cuantos pueblos existen; y todas deben suministrar a la ciencia alguna conclusión especial propia[39].

Decía que no se puede entender el reformismo de Cattaneo prescindiendo de su concepción general de la historia. De lo dicho hasta ahora parece que el proceso histórico para Cattaneo no está

38. *Ibid.*, p. 341.
39. *Ibid.*, pp. 342-343.

predeterminado de forma rígida, no es uniforme, es gradual, siendo siempre al final progresivo, si bien por caminos lentos y tortuosos. Lo que significa que tiene fe en el progreso, pero observa que depende del esfuerzo inteligente del hombre, que nace del encuentro y del desencuentro de los diversos principios y nunca de un principio único, que se desarrolla en grados sucesivos, lentamente, si bien de forma inexorable, como la corriente de un río. Mientras el providencialismo histórico favorece comportamientos conservadores, el simplismo de los uniformistas y de los unidireccionalistas justifica comportamientos revolucionarios: si el reformista es positivamente un gradualista, es negativamente un antiprovidencialista (porque no es un conservador) y un antiuniformista (porque no es un revolucionario). No me pregunten si Cattaneo era social o políticamente un reformista porque tenía esa determinada concepción de la historia, o si esa determinada concepción de la historia se debía a su reformismo social y político. Es una cuestión pueril: una y otro están tan unidos y son tan interdependientes que no se pueden separar sin perder de vista el conjunto que es el personaje que nos interesa, con su visión general de la historia hecha y de la historia por hacer, su coherencia entre la labor del filósofo, que es siempre una labor «civil», y la labor del hombre que no puede extrañarse de las luchas de su tiempo, entre filosofía y «milicia». El problema interesante es ver si existe, y de existir cuál es, un nexo entre pensamiento y acción, o, como se dice hoy, entre teoría y praxis; si existe y cuál es una filosofía del reformismo. Yo siempre he pensado que existe y he encontrado en Cattaneo un ejemplo particularmente luminoso. Ni el reformista ni el revolucionario son providencialistas: pero mientras el revolucionario cree en la fuerza de la voluntad, el reformista cree en la fuerza creadora de la razón (cuyos caminos son más largos, lentos y misteriosos y, lo que es más singular, a menudo están escondidos). Tanto el reformista como el conservador no son, como el revolucionario, unos simplificadores: tienen el sentido de la complejidad de la historia y, por tanto, de la desproporción entre esfuerzo y resultado, que es como una permanente condena para el hombre de buena voluntad. Pero mientras para el conservador esta complejidad es una maraña inescrutable porque nadie conoce los cabos, para el reformista es una maraña hecha de nudos que pueden deshacerse siempre que se afronte de uno en uno. En tanto que gradualista, el reformista no es el conservador siempre propenso a ver en una innovación, aunque sea parcial, un salto en el vacío, y para el que los tiempos nunca están maduros, pero tampoco es el revolucionario que cree en los saltos

cualitativos y anticipa con su propio deseo, y quizá con una acción intempestiva, la madurez de los tiempos. En relación con el respeto de la tradición, que es el carácter más sobresaliente de la actitud conservadora, las actitudes del reformista y del revolucionario no son diferentes: ambos tienden a desacralizar el legado de los antepasados, que el conservador acepta y santifica sólo porque legado, pero la diferencia está en la amplitud y los límites de aquello que para uno y otro debe considerarse ya agotado. Muy diferente, por el contrario, es la actitud del conservador y del reformista para con la revolución, que el primero rechaza por principio, y el segundo por oportunidad, adaptándose a ella (como hizo Cattaneo con el estallido de la insurrección milanesa) cuando parece inevitable, cuando la elección no se da entre cambio por grados y cambio por saltos, sino entre cambio e inmovilidad, o incluso entre avance y retroceso. No es del todo exacto decir que el reformista combate en dos frentes o, por lo menos, hay que añadir que las luchas que mantiene en los dos frentes son totalmente distintas: en el frente de la conservación el contraste es de principios o fines, en el frente de la revolución el contraste es de método, pero los fines suelen ser a menudo los mismos. Al pesimismo histórico del conservador, el revolucionario opone el pesimismo de la inteligencia y el optimismo de la voluntad, en cambio el reformista opone el pesimismo de la voluntad y el optimismo de la inteligencia. De este pesimismo de la voluntad, unido a un perseverante optimismo de la inteligencia, Cattaneo es un ejemplo que, de haberlo inventado, no habría salido tan perfecto. Siempre se resistió a salir a la palestra excepto en circunstancias excepcionales, e incluso en estas dos o tres circunstancias, entra y sale de la escena después de haber recitado pocos fragmentos, pero memorables; persiguió toda la vida, sin interrupción, con rigor, perseverancia y fe ilimitada, a pesar de la derrota, el ideal del progreso mediante astutas y sensatas reformas, cuya actuación, el avance del saber, especialmente en el campo un tiempo cerrado e inexplorado de la vida moral, demostró no sólo evidente sino también posible. Creo que es difícil toparse con otro protagonista de nuestra historia cuya curiosidad intelectual, cuya pasión civil se hayan visto atraídas con tanta fuerza y firmeza hacia un número tan grande de cosas que cambiar, de instituciones que corregir o que abolir, de leyes que modificar, de innovaciones valientes que sugerir, de proyectos que proponer y discutir, de tradiciones estériles que alterar, de viejas costumbres que condenar y someter a la crítica flagelante de la razón iluminada: la escuela en todos sus niveles, el ejército y la administración pública, las cárceles y los institutos de

beneficencia, las leyes relativas a la industria y la agricultura, el comercio y las comunicaciones. Incluso la lengua. No hay aspecto de la sociedad de su tiempo que no tome en consideración para separar lo viejo de lo nuevo, lo muerto de lo vivo, lo imperfecto de lo perfectible. Cuando tiene oportunidad no ahorra condenas a la impaciencia y a las demasiado «atrevidas especulaciones revolucionarias»[40], porque sabe que la iluminación a través de la razón es lenta («el conflicto con la oscuridad de las cosas y con la obstinación y la inercia de los hombres será largo»[41]). Pero su batalla continua es contra la otra parte, contra los retrógrados que, manteniendo a los pueblos en la ignorancia, impiden el perfeccionamiento moral, intelectual y social de la humanidad. Siempre en abierto desacuerdo con las tradiciones que se resisten a morir, no rechazaba el movimiento revolucionario, si bien no concibe en su tiempo revoluciones distintas de las nacionales, cuando éstas exploran y arrastran a los pueblos a liberarse de antiguas servidumbres. Únicamente no acepta la idea de que las revoluciones sean el producto de un acto de voluntad, aunque sean de una voluntad colectiva: «Una revolución es una fiebre —dice—, y no le llega a todo el pueblo por la orden de quien quiera que sea. Es menester esperarla. Y llegará»[42]. Por el contrario, las reformas son el producto consciente de una mente, también individual, que actúa a veces desde una distancia de años sobre los hechos por caminos subterráneos e imprevisibles, porque la razón no puede, a largo plazo, dejar de ser superior a los prejuicios alimentados por la superstición religiosa y por la ignorancia no culpable de la mayoría. A propósito de la exhibición de los expósitos, «muestra grandísima y tal que invade el alma de compasión profunda», prorrumpe en la siguiente amonestación: «Mejor que las protestas, con las que se desfoga la irritación, o mejor que las lamentaciones, con las que se debilita el afecto, *servirán los estudios diligentes y pacientes*»[43].

«Los estudios diligentes y pacientes»: he aquí el arma que Cattaneo empuña para combatir su batalla reformadora. Es imposible no ver la estrechísima relación entre espíritu científico y reformismo, entre progreso científico y progreso civil. El punto de unión

40. *Allocuzione alla distribuzione dei premi della Società d'incoraggiamento d'arti e mestieri*, en *Scritti politici*, cit., vol. III, p. 353.
41. *Ibid.*
42. C. Cattaneo, *Tutte le opere*, cit., p. 700.
43. *Esposizione dei trovatelli*, en *Scritti politici*, cit., vol. IV, p. 168; la cursiva es mía.

entre uno y otro es el progreso técnico. La aplicación de la ciencia a la industria produce innovaciones técnicas cada vez más vastas y turbadoras. Las innovaciones técnicas son el medio necesario a través del cual pasa la transformación incluso social de la humanidad. Los principios en los que se inspira Cattaneo son los de la gran civilización burguesa del siglo XIX: la «prosperidad» (hoy diríamos el «bienestar») que el desarrollo técnico hace posible, es condición necesaria (aunque no suficiente) de la emancipación del hombre de todas las formas de servidumbre que hasta ahora le han conducido a una forma de vivir en sociedad, en la que la miseria de los más es la condición más favorable para el dominio de los pocos, y la ignorancia de las mentes marcha al mismo ritmo que la esclavitud de los brazos. A su vez la prosperidad depende del aumento de los conocimientos científicos y de las aplicaciones técnicas. Por ello, progreso científico y progreso civil están unidos por un nexo indisoluble. Hoy el progreso técnico, cada vez más vertiginoso, suscita el fantasma de la sociedad tecnocrática, es decir, de una sociedad donde el desarrollo de la técnica no está predispuesto a la liberación del hombre, sino que conduce o parece conducir a su total servidumbre. Pero lo que no había previsto Saint-Simon, que puede ser considerado el padre inocente del monstruo tecnocrático, en la medida en que había imaginado, auspiciado y predicado la llegada de una sociedad dirigida por la ciencia y no por la política, habría sido tenido en cuenta, no digo previsto (porque no se puede hablar de previsión), por la mente de los grandes espíritus liberales de la edad post-revolucionaria y del inicio de la revolución industrial: la imposibilidad para el desarrollo técnico de prescindir de la transformación de las instituciones, de la transformación económica, que es en gran parte producto del saber aplicado al aumento de la prosperidad pública y privada, de la transformación política.

Cualquiera que se haya planteado el problema de la supervivencia de la libertad en un universo cada vez más dominado por las grandes concentraciones de poder, no habrá sabido hasta ahora dar otra solución que la de la extensión del control desde abajo. Cattaneo decía, evocando a Maquiavelo, que respecto a la libertad los pueblos deben tener las manos quietas, pues es su más preciado bien. Después de más de un siglo, el gran enemigo que abatir es la concentración de poder que encuentra en el Estado moderno burocrático su más llamativa manifestación histórica. Los dos procesos que trazan el curso de la formación y del desarrollo del Estado moderno, el proceso de burocratización consiguiente a la centralización del poder estatal y a la asunción de tareas cada vez más

extensas por parte del Estado, y el proceso de democratización consiguiente a la progresiva introducción de masas cada vez mayores en la sociedad política, no se han producido con la misma velocidad; ahora nos damos cuenta, y cada día tenemos pruebas visibles, de que el primero ha sido mucho más rápido que el segundo. No podemos acusar a Cattaneo de no haberse dado cuenta y de haber creído que el estado burocrático fuera un residuo del pasado, y no ya un efecto necesario de un proceso histórico que en sus tiempos apenas se había iniciado y, por tanto, de haber pensado que la solución al Leviatán moderno fuera más simple de lo que nos parece a nosotros, que lo seguimos teniendo delante y continuamos creyendo que podemos abatirlo fácilmente con el control democrático. Cattaneo compartía con los pensadores liberales del siglo XIX la idea fascinante (idea que también fascinó, aunque con mediaciones más complejas, a Marx) de la revancha de la sociedad civil contra el Estado, del gradual debilitamiento si no exactamente del Estado, al menos del Estado centralizado como había sido transmitido al siglo de las revoluciones nacionales por parte de las monarquías absolutas, y de las que consideraba una supervivencia funesta, pero no destinada a nuevas proliferaciones, el napoleonismo (que él interpreta, de una cierta parte, como una degeneración del bonapartismo y como el momento negativo del cesarismo[44]), siendo un ejemplo viviente para no imitar los Estados de Francia y Austria. Esta revancha se habría debido producir con la multiplicación de los órganos de gobierno, con la ruptura de la unidad del Estado monocrático en varios fragmentos de poder recomponibles en una unidad sucesiva más articulada, con la división horizontal de los poderes, una vez que el poder (en este caso el poder desde abajo) controlase al poder (el poder desde arriba). («El poder debe ser limitado; y no puede ser limitado sino por el mismo poder»[45].) Ciertamente, uno de los momentos más fervientes del reformismo de Cattaneo es el de los escritos sobre el ordenamiento administrativo, militar y educativo tras la unificación, cuando de abstracto y derrotado federalista pasa a ser un regionalista que reflexiona sobre los hechos concretos de la historia y de la geografía italiana, desaconsejando una unificación apresurada, uniforme e indiferenciada de la legislación para todo el Reino, la llamada «piemontización». Por citar uno de los múltiples fragmentos sobre este tema. «A las

44. *Il militarismo*, en *Scritti politici*, cit., vol. IV, p. 215, y *À la nation française*, en *Scritti politici*, cit., vol. IV, p. 217.
45. *A un amico svizzero*, en *Scritti politici*, cit., vol. IV, p. 96.

dificultades de la hegemonía militar se añaden las pretensiones de una primogenitura legislativa y administrativa. Se delira con infligir a la nueva Italia leyes y observancias que ni siquiera eran las mejores en la Italia vieja»[46]. Son ideas conocidas y que incluso recientemente, con la instauración de las regiones, se han desenterrado muchas veces. Aquí interesa de nuevo, para continuar el argumento iniciado en los primeros compases de este escrito, tomar el nexo entre estas ideas de reforma y la concepción general de la historia, entre el reformador y el filósofo.

Cattaneo es un filósofo analítico. Atribuye a la filosofía la función principal de hacer «el máximo del análisis libre», entendiendo el análisis como «un acto con el que la mente diferencia las partes de un todo»[47]. Aquello que distingue al filósofo analítico del sintético es la atracción por la diversidad antes que por la unidad, o por lo menos, no pudiendo ningún filósofo renunciar a una visión unitaria de la realidad, por el movimiento a través del que un determinado universo se separa en sus partes antes que por el movimiento contrario. A propósito de la reforma universitaria, sobre la cual propone que cada ciudad tenga su facultad específica adaptada a sus tradiciones históricas y culturales, él mismo hace visible el nexo entre análisis como postura histórica y análisis como postura práctica, escribiendo «el principio que necesitan las facultades italianas es eso que en economía se llama *división del trabajo*; y eso que en psicología se llama *análisis*. La síntesis será Italia. La síntesis no es la repetición, no es la uniformidad, es la más simple expresión de la máxima variedad. Cuanto más evitéis la uniformidad, tanto más vuestra obra se realizará; o, desde el momento en que en tales cosas no puede haber jamás realización ni fin, tanto mayor será»[48]. No es posible dejar de observar en este simple pero transparente ejemplo que el federalismo o el regionalismo es un acto de análisis, la consecuencia de una actitud mental que valora más las desemejanzas que las semejanzas, las disparidades que la uniformidad, aquello que es peculiar que lo que es común. El filósofo analítico ve lo diverso allí donde el sintético ve lo idéntico. Entre miles de citas, escojo una que me parece particularmente persuasiva. En un escrito de circunstancias (aunque todos los escritos de Cattaneo son más o

46. *L'Italia armata*, en *Scritti politici*, cit., vol. IV, p. 137
47. *Psicologia delle menti associate*, en *Scritti filosofici*, cit., vol. I, pp. 450 y 452.
48. *Sul riordinamento degli studi scientifici in Italia*, en *Scritti politici*, cit., vol. III, p. 114; y también *Psicologia delle menti associate*, en *Scritti filosofici*, cit., vol. I, pp. 476-477

menos de circunstancias, dado que su filosofía está hecha de relámpagos imprevistos que aparecen aún en las páginas más oscuras) apoya la promoción de congresos científicos en los departamentos (franceses) y comenta:

> Ésta opondría la verdad de los hechos locales a las ilusiones de la concentración política, la cual, a modo de poderosa lente, condensa todos los rayos en un foco deslumbrante, que no se corresponde con el temperado vigor de la luz difusa, y no representa con qué grado de fuerza ésta opera realmente sobre la vasta superficie de un reino[49].

Esta cita es de 1840, época en la que no se puede hablar sino impropiamente de federalismo en Cattaneo. Pero ya ha nacido el historiador, el lingüista, el economista que desde las dispersas observaciones sobre el agitado surgir de las naciones civiles y sobre el rápido y turbulento cambiar de la sociedad de su tiempo, ha extraído una visión general de la historia que rechaza la hipótesis del principio único, y que más bien ve en la variedad el único criterio posible de explicación del diverso destino de los pueblos y de la condición del progreso. Profundamente convencido de que la variedad es natural y la uniformidad artificial, de que la libertad nace de las diferencias y del contraste de las ideas, de que por el contrario el despotismo prospera sobre la nivelación impuesta desde arriba y sobre la unificación forzada, extrae de la continua reflexión sobre el contraste perenne entre pueblos libres y progresistas y pueblos siervos y retrógrados, uno de los motivos más profundos para sostener su propio programa político federal o, lo que es lo mismo, su programa por una sociedad articulada, centrífuga, policéntrica, en continua polémica con el autoritarismo abstracto, es decir, con la unidad sin distinciones. Otra vez, visión histórica y programa político aparecen estrechamente unidos, y juntos explican e iluminan la ardua pasión del reformador. Para retomar el problema del que he partido y que se había planteado Alessandro Levi en la cita con la que he comenzado, si se puede hablar de una filosofía del reformismo, Cattaneo ha representado bien sus exigencias y principios, y nos ha dado un ejemplo tan fácil de criticar hoy, como poco imitado ayer y hoy.

[Traducción de Marcos Criado]

49. *Continuazione e fine delle notizie sul Congresso dei dotti francesi a Clermont*, en *Scritti politici*, cit., vol. I, p. 158.

Capítulo XII

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

1. GRANDEZA Y DECADENCIA DE LA IDEOLOGÍA EUROPEA

En su tratado de teoría del Estado —un tratado que gozó de gran fortuna; escrito en italiano y, a continuación, traducido al francés, inglés y español—, Alessandro Passerin d'Entrèves evoca, en la última página, la «ciudad periclea», como vestigio de «una experiencia única», de «un discurso inmortal», donde todavía hoy se refleja «la imagen del Estado óptimo, del Estado fundado en la democracia y en la libertad»[1]. En realidad, este libro más que un tratado sobre el Estado, como hace pensar el título, es una historia ideal del enfrentamiento entre poder y libertad, a través del pensamiento político occidental. La última página es una profesión de fe. En el texto francés, más completo que el italiano, a la ciudad adoptada como modelo se le atribuyen estos caracteres: «El respeto a la ley y al orden, el gobierno por consentimiento, el amor a la patria, el orgullo de la libertad»[2]. El que escribía estas palabras sabía muy bien que se trataba de una idealización contenida en un discurso circunstancial (que, probablemente, nunca se había pronunciado) y que la «verdad efectiva» era muy distinta, pero lo que le importaba en ese contexto era reafirmar el valor simbólico de ese discurso en las cambiantes situaciones de la historia, tan típicamente europea, interpretada como historia de la libertad.

1. A. Passerin d'Entrèves, *La dottrina dello Stato*, Torino, Giappichelli, 1962, p. 323.
2. Íd., *La notion de l'État*, Sirey, Paris, 1969, p. 284.

Del significado ejemplar de la forma de gobierno, cuyo elogio se tejía, el mismo Pericles tenía plena conciencia: «Nosotros tenemos una forma de gobierno que no mira con envidia las Constituciones de los vecinos, y no sólo no imitamos a los otros, sino que, nosotros mismos, incluso somos ejemplo para alguno» (II, 37)[3]. Para demostrar cuál ha sido la fuerza de este ejemplo, basta con comparar los principios que sostienen el Estado ateniense en las palabras de Pericles con los que inspiraron las instituciones liberales y democráticas de la Europa moderna. Esta forma de gobierno se llama «democracia», continúa el orador, porque, a diferencia de lo que sucede en los gobiernos oligárquicos, «no se administra para el bien de unos pocos, sino de la mayoría». Respecto a la otra gran oposición que atraviesa toda la historia del pensamiento político —la oposición entre gobierno de las leyes y gobierno de los hombres—, la afirmación de Pericles es igualmente clara: «Ante las leyes, todos, en las controversias privadas, gozan de igual tratamiento» (II, 37), algo que no podría asegurar el gobierno de los hombres, o, peor, del Hombre. La superioridad del gobierno de las leyes deriva del hecho de que es el único que garantiza la igualdad, al menos formal, la igualdad que en Grecia se llamaba —con un nombre cargado de significado emotivo positivo— isonomía y nosotros llamamos igualdad jurídica. La igualdad jurídica no excluye, naturalmente, la desigualdad, siempre que esté fundada en el mérito: «Según la consideración de la que uno goza, desde el momento en que se distingue en algún campo, es elegido en los cargos públicos no tanto por su partido, cuanto por su mérito, por otra parte, si uno está capacitado para hacer algo útil por la ciudad, la pobreza y la oscura posición social tampoco será un impedimento para él» (II, 37). Buen ciudadano es el que participa activamente en la vida pública: es esa forma de libertad que Constant había llamado la libertad de los antiguos, en virtud de la cual a aquel que no se ocupa de los asuntos políticos «somos los únicos en considerarlo [...] no ya despreocupado, sino, incluso, un hombre inútil» (II, 40). Sin despreciar, sin embargo, la libertad de los modernos, que Constant consideraba desconocida para los griegos. «Como en la vida pública vivimos en plena libertad, en ese control recíproco que tiene lugar en las actividades diarias tampoco nos sentimos lesionados si uno se comporta a su agrado, ni le molestamos con nuestra irritación» (II, 37). En la ciudad, finalmente, se depone cualquier pretensión de hacer valer los propios intereses con la fuerza y

3. Para todos los pasajes de la oración de Pericles citados se remite a Tucídides, *La guerra del Peloponeso*, ed. de L. Canfora, Einaudi/Gallimard, Turín, 1996.

el único medio para llegar a una decisión que afecte a todo el pueblo es la discusión, que es la quintaesencia de la democracia (antigua, moderna y... futura): «Nosotros mismos tomamos decisiones o examinamos con cuidado los acontecimientos, convencidos de que no son las discusiones las que perjudican a las acciones, sino el no alcanzar los conocimientos necesarios, por medio de la discusión, antes de pasar a la ejecución de lo que se debe hacer» (II, 40). Contrariamente a los que consideran que la dureza de la vida, el rigor de la disciplina o la obediencia servil son necesarios para fortalecer la patria, «fue precisamente la virtud de estos hombres, y la de otros semejantes a ellos, la que hizo espléndida la corona de gloria de nuestra ciudad», porque, para los que viven en una ciudad libre, «la apuesta en la lucha es mucho más elevada que para los que no tienen nada semejante que elogiar» (II, 42).

La importancia verdaderamente excepcional de este discurso está en el hecho de que en él se reencuentran, reunidos en una rápida síntesis, todos los rasgos de un modo general de concebir la política en el que se ha reflejado orgullosamente, durante siglos, la conciencia de Europa. No creo que esté fuera de lugar hablar de una auténtica ideología europea, es más, de la auténtica ideología europea. Prefiero hablar de ideología antes que de «ideal», porque la palabra «ideología» no excluye, incluso implica, la falsa conciencia, y, por motivos contrarios, antes que de «mito», porque la idea de Europa como patria de los gobiernos libres no se apoya sólo en una falsa conciencia.

El origen de esta ideología hay que referirlo a la célebre narración de las guerras persas, tal como fue interpretada y transmitida por Herodoto: las guerras persas como guerras de libertad, conducidas por un pequeño pueblo que combate por la propia independencia contra el poderoso adversario y, precisamente porque se lucha por una gran causa, que es la causa de la libertad, al final, vence. No es casual que Herodoto tienda a establecer una relación directa entre el final de la tiranía en Atenas y la ayuda prestada a los jonios que iban a rebelarse inmediatamente, ayuda que origina la agresión de los persas. Tampoco respecto a esta narración se trata de juzgar su verdad histórica. Nos estamos ocupando de la historia de una idea, cuya fuerza es independiente de la mayor o menor correspondencia con la verdad histórica. No han pasado muchos años desde que el acontecimiento extraordinario del pequeño pueblo que vence al poderoso adversario porque defiende la propia libertad fue evocado de nuevo en la guerra del Vietnam contra los Estados Unidos.

A la apología del gobierno de las leyes frente al gobierno de los hombres acompaña, en la literatura clásica y hasta nuestros días, una recurrente e insistente demonología de la forma antitética de gobierno, la tiranía, el gobierno del Hombre por excelencia. Empezando por los libros VIII y IX de la *República* de Platón, en los que el gobierno tiránico aparece, en oposición al buen gobierno —a toda forma de gobierno atemperado y moderado como la descrita por Pericles—, como la expresión de las más desenfrenadas pasiones, no muy diferente al gobierno de la plebe, del que es el efecto natural y catastrófico. La fenomenología de la figura del tirano se ha ido enriqueciendo a lo largo de los siglos, pero los rasgos esenciales siguen siendo los mismos. Cuando Kruschev, en el famoso discurso en el XX Congreso de PCUS, denunció con inesperada vehemencia los delitos de Stalin, ante la preocupación de los marxistas y la incredulidad de los *marxólogos*, Claude Roy (entonces comunista, miembro activo de la Sociedad Europea de Cultura) dijo: «Se puede reprochar al discurso que no es un análisis marxista. Pero tampoco *Macbeth* es un texto marxista. Un grito de horror no es ni marxista ni antimarxista; es un grito»[4]. Igualmente se habría podido decir: tampoco la *República* de Platón es un análisis marxista, pero la figura histórica del tirano aparece ahí en toda su trágica grandeza que trasciende la historia y de la que la historia es ocasionalmente, imprevisiblemente, escenario para su extraordinaria y terrorífica aparición.

El gobierno de las leyes no es sino un aspecto de la ideología europea, y no el más importante. El gobierno de las leyes garantiza la igualdad contra las discriminaciones arbitrarias impuestas por el tirano. El núcleo central de la ideología europea es el gobierno de la libertad en el doble sentido de la libertad de los antiguos y de la libertad de los modernos. Al gobierno de la libertad se contrapone no la tiranía, sino el despotismo. Y es el despotismo, y no la tiranía, lo que ha constituido la verdadera antítesis de la ideología europea: el Otro, contraponiéndose al cual el Uno mismo adquiere conciencia de la propia identidad y se autojustifica como principio del bien, opuesto al principio del mal. La tiranía es una forma degenerada y corrupta de gobierno, que crece en determinadas circunstancias históricas en el interior de la misma civilización europea, es el momento negativo radicado en todo momento positivo y sin el cual la misma positividad de la historia no podría ni revelarse ni ser percibida: como tal, tiene el doble carácter de ser ilegítima y para-

4. *L'Express*, 22 de junio de 1956.

jera. *Ilegítima*, porque viola los dos principios sobre los que se asienta el gobierno de las leyes: el principio del poder, cuyo título es conforme a una ley fundamental, y el del poder, cuyo ejercicio es conforme a las leyes ordinarias; *pasajera*, porque aparece solamente en momentos de grandes crisis históricas y está destinada a desaparecer cuando la crisis está resuelta y a sucumbir por los mismos efectos de sus excesos, que hacen intolerable su dominio. El despotismo, desde la antigüedad, se consideró polémicamente como la forma de gobierno característica de los pueblos no europeos y, por tanto, para estos mismos pueblos —considerados naturalmente serviles—, perfectamente legítima y, en cuanto legítima, tan permanente como para durar durante siglos sin correcciones decisivas. Mientras la contraposición entre gobierno libre y gobierno tiránico forma parte de la historia de las formas de gobierno europeas, y es también uno de los temas recurrentes en la historia del pensamiento político que reflexiona sobre la historia de Europa, la contraposición entre democracia y despotismo es parte constitutiva, vital y esencial de esa visión del mundo, de esa filosofía de la historia a través de la cual el pensamiento europeo ha intentado, en antítesis respecto a lo que es distinto y negativo, definir positivamente la propia identidad en una tradición ininterrumpida, si bien en circunstancias cambiantes, caracterizadas por la mayor o menor intensidad de la contraposición.

La antítesis libertad-despotismo es uno de los temas recurrentes del pensamiento político occidental, empezando por Aristóteles, es una de las «grandes dicotomías» sobre las que se sostiene buena parte de la filosofía de la historia, es el principal criterio de distinción y de contraposición entre Occidente y Oriente.

En el libro III de la *Política*, donde se distinguen varias formas de gobierno monárquico, Aristóteles se detiene en ese tipo de gobierno monocrático que es propio de los pueblos bárbaros y afirma «Estos pueblos bárbaros, al ser más serviles que los griegos (y los pueblos asiáticos son más serviles que los europeos), soportan sin lamentarse un poder despótico ejercido sobre ellos» (1285 a). La traducción latina de finales del siglo XIII, que fue punto de referencia indiscutible, escribe: *sine tristitia*. Para qué decir que el poder despótico es el poder del amo (*despótes*) sobre los esclavos, del que el mismo Aristóteles se ocupa en el libro I, en el que presenta la denostada justificación de esta forma de poder, sosteniendo que existen hombres que son esclavos por naturaleza. Por analogía, allí donde no hay sólo hombres serviles, sino pueblos enteros serviles, el poder despótico se transforma naturalmente, y por tanto legíti-

mamente, de familiar en político, es decir, se convierte en una auténtica forma de gobierno, distinta de las seis Constituciones típicas, tres puras y tres corruptas, que se habían sucedido en las ciudades griegas y que, siguiendo a Aristóteles, los escritores políticos europeos tomarán como modelo, sin muchas variaciones, para describir las formas de gobierno posteriores, hasta nuestros días.

El carácter natural, y por tanto legítimo, del despotismo (la naturaleza como fundamento de legitimidad es un dato constante de la teoría política de todos los tiempos) es puesto claramente en evidencia por el mismo Aristóteles cuando explica que, mientras los súbditos del déspota aceptan sin lamentarse a su señor, los tiranos «dominan sobre súbditos descontentos de su poder, de modo que se ven obligados a pensar en su defensa en contra de sus mismos ciudadanos» (1285a). Se entiende: los súbditos del tirano están descontentos, porque son hombres libres; los súbditos del déspota están contentos, porque pertenecen a pueblos naturalmente serviles. Sucede así que los libres se rebelan, y se depone y expulsa al tirano; de aquí la provisionalidad de su poder. Los serviles no se rebelan nunca y el déspota, a diferencia del tirano, domina sin oposición y tiene como sucesor a otro déspota, en una cadena sin fin.

La teoría del despotismo de Aristóteles se puede resumir en estos tres puntos, que han propuesto un esquema de interpretación del enfrentamiento entre Occidente y Oriente que, a través de los siglos, ha llegado a nuestros días:

1) la relación entre gobernantes y gobernados es similar a la relación entre amo y esclavo;

2) tal relación se establece naturalmente allí donde hay pueblos serviles;

3) estos pueblos serviles existen de hecho, y son los pueblos bárbaros, específica e indistintamente son los pueblos de Oriente.

Desde el momento en el que la *Política* de Aristóteles se tradujo al latín, la teoría fue seguida al pie de la letra por los mayores escritores políticos de los siglos posteriores: se encuentra tanto en santo Tomás como en Marsilio de Padua, más o menos con las mismas palabras. Y se aplicó, en cada ocasión, a distintos pueblos en distintos momentos históricos, en relación a las amenazas concretas que, según las circunstancias, provenían de una determinada potencia oriental: a Turquía, después de la caída de Constantinopla; a Moscovia, después de Iván el Terrible; a la Rusia de los zares del XIX en los años de las revoluciones de 1830 y 1848; a la Unión Soviética de nuestros días; al «peligro amarillo» que proviene de la lejanísima China (mientras China nos fue «cercana», se consideró,

como todos recordamos, no un peligro, sino una esperanza). De los dos términos de la antítesis, mientras permanece constante el término negativo, el positivo puede cambiar. Como prueba de la constancia con la que se repite el concepto aristotélico de despotismo se puede citar un conocido pasaje del embajador del Imperio germánico, Sigismund Herberstein, que fue a Moscú durante el reinado de Basilio III y, en sus informes sobre Moscovia, escribe que allí el gobierno dispone de la libertad y de los bienes de quien sea, y comenta: «No se sabe si es la rudeza del pueblo la que requiere un soberano así de tirano o si es la tiranía del príncipe la que ha hecho al pueblo así de rudo y cruel»[5]. Cualquiera que sea la causa de la «rudeza» del pueblo, por este párrafo se ve que el despotismo no es explicable independientemente de la naturaleza «inferior» de los sujetos sobre los que se ejerce.

El término positivo, por el contrario, el que designa la «libertad» europea, nacido de la observación de las ciudades griegas, se extiende poco a poco, según las épocas y las circunstancias, a todas las formas políticas de los Estados europeos, y no sólo a las democráticas. En el período de formación de los grandes Estados europeos, que son predominantemente monárquicos, el despotismo se contrapone a la monarquía «regia», por usar la terminología de Jean Bodin, al que se debe la más amplia e históricamente documentada tipología de las formas de gobierno, en base al criterio tradicional según el cual la monarquía regia es aquella en la que los súbditos obedecen a las leyes y el rey mismo está sometido a las leyes naturales, «quedando a los súbditos la libertad natural y la propiedad de sus bienes», mientras «la monarquía despótica es aquella en la que el soberano gobierna a los súbditos como el padre de familia a sus esclavos»[6]. De Maquiavelo a Montesquieu, y hasta Hegel, la monarquía europea se distingue de las monarquías orien-

5. Tomo este pasaje, y otras muchas sugerencias, de la obra de Alexander Yanov, *The Origins of Autocracy*, University of California Press, Berkeley (Cal.), 1980, que cito por la traducción italiana, *Le origini dell'autocrazia*, Edizioni di Comunità, Milano, 1984; el párrafo citado se encuentra en la p. 281. Para otras anotaciones sobre el concepto y sobre la historia del despotismo remito a mi curso universitario, *La teoria delle forme di governo nella storia del pensiero politico*, Giappichelli, Torino, 1976 [trad. cast., *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político. Año académico 1975-1976*, FCE, México, 1987], y a la voz «Despotismo» en N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino (eds.), *Dizionario di politica*, Utet, Torino, [2]1983.

6. J. Bodin, *Les six livres de la République* (1576), II, 2 [trad. cast. de G. de Añastro Isunza, *Los seis libros de la República*, CEC, Madrid, 1992, vol. I, p. 403].

tales porque en ella el poder del rey está limitado por la presencia de órdenes aristocráticos, más o menos poderosos.

El testimonio de un agudo observador como Maquiavelo es precioso. En un breve pasaje de *El Príncipe*, en el que distingue dos formas de principado, define la primera como aquella en la que el príncipe tiene que habérselas con los «nobles» cuya autoridad depende no de la voluntad del señor, sino de la antigüedad de sus privilegios de sangre, y la segunda como aquella «en la que hay un príncipe y todos los demás son siervos» que gobiernan, cuando gobiernan, «por gracia y concesión suya» (cap. IV). Aunque no se pueda considerar la primera forma de principado como un gobierno libre, de pleno derecho, lo que lo diferencia del principado despótico es, con todo, la existencia de un orden independiente, y en este sentido libre, respecto al soberano, mientras es una característica del principado despótico que todos, menos el soberano, son «siervos». En este párrafo de Maquiavelo es de gran interés también la doble referencia histórica, en cuanto que, como ejemplo de la primera forma de principado, señala a Francia y, de la segunda, a Turquía: «Todo el territorio turco está gobernado por un señor, los demás son sus siervos, y, dividiendo su reino en provincias, envía allí diversos administradores, y los cambia y varía como le parece»[7]. Esto es una nueva prueba del hecho de que el Estado citado como ejemplo de despotismo cambia, pero lo que no cambia es su pertenencia a la esfera geográfica situada al oriente de Europa.

No menos precioso es el testimonio que se puede obtener de Bodin, el cual, una vez hecha la distinción entre gobierno monárquico y gobierno despótico mencionada hace poco, cuando debe aportar ejemplos, observa: «[De este tipo de forma de gobierno] se encuentra todavía un cierto número en Asia, en Etiopía y también en Europa, por ejemplo, el gobierno de los tártaros y Moscovia». La distinción entre monarquía regia y monarquía despótica es, una vez más, una buena ocasión para exaltar la superioridad de los pueblos europeos, los cuales, «más altaneros y belicosos que los africanos, jamás han podido tolerar monarquías despóticas» (II, 2)[8].

7. Encuentro una correspondencia entre este pasaje de Maquiavelo (*Il Principe*, cap. IV) y las ideas del escritor de origen croata Juraj Križanić, del siglo XVII, del que habla Yanov en su libro sobre *Le origini dell'autocrazia*, cit., p. 58, n. 9: en el libro *Politika*, popular en las altas esferas del gobierno moscovita, Križanić distingue el despotismo, como el vigente en Turquía, de la forma de gobierno señalada como modelo, en la que el Estado concede privilegios moderados a la aristocracia, que sirven de garantía contra el despotismo.

8. J. Bodin, *Les six livres*, cit. [trad. cast., II, 2, p. 403].

La consagración de la categoría de despotismo oriental acontece como es bien sabido, lo que me dispensa de detenerme en ello, en *De l'esprit des lois* de Montesquieu, que, con una atrevida innovación en la teoría tradicional de las formas de gobierno, considera el despotismo como una de las tres formas típicas, al disolver en una sola forma, la republicana —contando con Maquiavelo como precedente ilustre—, tanto la democracia como la aristocracia y al poner la monarquía como forma intermedia entre una y otra. El amplio tratamiento que Montesquieu dedica al despotismo es una confirmación de la importancia que entonces, en la época de la Ilustración, adquirió el mundo oriental, pero el modo en el que el tema se trata demuestra, una vez más, la continuidad de una tradición. Por un lado, el despotismo se sigue definiendo como el régimen caracterizado por la relación entre señores y siervos, por otro, se considera que sería un delito contra el género humano introducirlo en Europa. En el artículo *Despotisme* de la *Encyclopédie* los ejemplos son Turquía, Mongolia, Japón, Persia y «casi toda Asia». En *De l'esprit*, Helvetius advierte que, al hablar de los reinos despóticos, se refiere a ese «deseo desenfrenado de poder arbitrario, que se ejerce en Oriente» (III *Discorso*, caps. XVI-XXI)[9].

Si superamos la Ilustración, en la teoría de las formas de gobierno de Hegel, que se inspira en la de Montesquieu, el despotismo ocupa aún un lugar central, no sólo geográficamente, en cuanto que representa a Oriente frente a Occidente, sino también históricamente, en cuanto que constituye la primitiva forma de Estado, que nació con los grandes imperios orientales, en un proyecto histórico en el que la segunda etapa está constituida por las repúblicas antiguas, democráticas en Grecia y aristocráticas en Roma, y la tercera, y última, por las monarquías de la Europa moderna.

La filosofía de la historia de Hegel es la sublimación de una concepción eurocéntrica del desarrollo histórico, entendido como realización progresiva de la libertad. La contraposición libertad-despotismo, que corresponde al enfrentamiento entre Occidente y Oriente, encuentra una nueva expresión en la célebre afirmación, en Oriente sólo uno era libre, en el mundo clásico pocos eran libres, en el mundo moderno todos son libres. Si la historia es historia de la libertad, el cumplimiento de esta historia ha acontecido en Europa. Sublimación, no conclusión, como, sin embargo, se ha afirmado. A lo largo de todo el siglo XIX la filosofía europea de la historia sigue siendo preferentemente eurocéntrica, a pesar de

9. *Oeuvres complètes de M. Helvétius*, London, 1781, p. 141.

que han asomado ya en el horizonte las dos grandes potencias destinadas a detener la marcha triunfal (o que así se considera) del espíritu europeo en el mundo: los Estados Unidos y Rusia. Es eurocéntrica tanto la filosofía de la historia positivista como la marxiana y engelsiana.

La idea de Europa como principio y fin del desarrollo civil está estrechamente ligada a esa concepción progresiva de la historia, que es una de las características de la ideología europea a partir de la época moderna. La teoría del progreso, que se opone a la teoría de la historia de los antiguos, tanto a la regresiva como a la cíclica, nació en Europa y su predominio, casi incuestionado, en el siglo XIX estuvo destinado a reforzar la convicción de que las naciones europeas tenían que estar en el centro del mundo en el período de la gran expansión colonial. No es casual que naciese en Europa y formase parte integrante, de hecho, de la ideología europea en su momento culminante la idea de que el progreso es una característica exclusiva de la historia europea, ante la que la historia de las demás civilizaciones, empezando por los grandes imperios orientales, quedó estacionaria. A la dicotomía libertad-despotismo se acompaña, en la gran filosofía ilustrada y positivista, una nueva dicotomía, no menos cargada de significados valorativos: progreso-inmovilidad. El famoso *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano* de Condorcet es, en realidad, una historia de la civilización en Occidente, donde, sí, hubo un período de decadencia, que corresponde a la alta Edad Media, «pero donde la luz de la razón debía reaparecer para no apagarse nunca», mientras en Oriente, donde, sin embargo, la decadencia fue más lenta (la referencia es al imperio bizantino), «no se ve todavía el momento en el que la razón vaya a poder iluminarlo y romper las cadenas»[10]. La historia del proceso civilizador, en esta apología de Condorcet, se identifica con el progreso científico, cuyos progenitores fueron los grandes filósofos de la Época Moderna, representantes de las tres naciones europeas más civilizadas, Galileo, Bacon y Descartes. Si el proceso civilizador está destinado a continuar, deberá extenderse de Europa a los demás continentes que, para llegar a ser civilizados ellos también, no anslan sino convertirse en «amigos y discípulos» de los europeos.

10. C. de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1793), trad. it. de M. Minerbi, Einaudi, Torino, 1969, p. 76 [trad. cast. de M. Suárez e introd. de A. Torres del Moral, *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Editora Nacional, Madrid, 1980].

Durante el siglo XIX, el punto de referencia histórico del despotismo cambia una vez más: ya no es Turquía, ni los grandes Estados orientales, sino la autocracia rusa. Sobre la rusofobia de la época de las revoluciones europeas, y sobre la contraposición Inglaterra-Rusia, remito a la amplia documentación recogida por Dieter Groh en la obra *Russland und das Selbstverständnis Europas. Ein Beitrag zur europäischen Geistesgeschichte* (1961)[11].

Uno de los intérpretes más genuinos de la ideología europea ha sido Carlo Cattaneo. Al estudiar su obra se me han delineado, como nunca me había ocurrido antes, los rasgos esenciales de esta ideología[12]. En esta obra, la concepción de la hegemonía europea se conecta tanto a la idea del enfrentamiento libertad-despotismo, como a la del enfrentamiento progreso-estabilidad, y, de esta concepción, nace la convicción de que la tarea de Europa es despertar a las naciones adormecidas en el largo sueño de los regímenes despóticos, tarea que designa mediante la metáfora del «injerto», hasta el punto de reprochar a los europeos que «ya no tienen ni cultivan el arte divino de ir introduciendo entre las bárbaras costumbres el injerto de una cultura progresiva»[13]. Cattaneo distingue sistemas abiertos y cerrados (una distinción que parece anticipar la de Popper entre sociedades cerradas y abiertas), los primeros, característicos de la Europa moderna en continuo movimiento, los segundos, propios del mundo no europeo, sujeto a dos formas tradicionales y permanentes de despotismo, el sacerdotal y el militar. Los rasgos esenciales de las dos formas de despotismo son siempre la unicidad y la exclusividad del principio inspirador, la uniformidad de las ideas transmitidas y la nivelación de las aspiraciones, conseguidas mediante una «tétrica disciplina» (a la que se contrapondría, dando la vuelta a la expresión, una «gozosa libertad»). Para Cattaneo, las raíces del despotismo, que es el momento negativo de la historia, han de buscarse, bien en el sistema cultural (los regímenes sacerdotales), bien en el sistema institucional (los regímenes militares y burocráticos). Se trata, sin embargo, de un momento destinado a desaparecer a medida que los principios de la civilización europea se difundan por toda la tierra: «Nosotros honramos en todos los

11. Que cito por su trad. it. *La Russia e l'autocoscienza d'Europa*, Einaudi, Torino, 1980.

12. Me refiero al libro *Una filosofia militante. Studi su Carlo Cattaneo*, Einaudi, Torino, 1971, particularmente al capítulo III, § 3, pp. 112 ss.

13. C. Cattaneo, *Scritti politici*, ed. de M. Boneschi, Le Monnier, Firenze, 1975, vol. III, p. 334.

pueblos a la naturaleza humana y no creemos que ninguno de ellos deba tener como su suprema esperanza el despotismo»[14].

Estrechamente ligada a la idea de progreso —de progreso en la libertad—, la ideología europea estaba destinada a sufrir el contragolpe del rápido declive de esta idea, para el que es posible establecer también una fecha precisa —el final de la Primera Guerra Mundial—, e indicar una obra que lo representó de la forma más cruda, *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler, sin olvidar, naturalmente, a su gran precursor, Friedrich Nietzsche. Quizá se habría disuelto de no haberle dado un nuevo motivo para sobrevivir el acontecimiento del Estado soviético, en el que, después de la conquista del poder por parte del Partido Comunista y de la consolidación del régimen a través del férreo dominio de Stalin, se quiso reconocer una nueva encarnación del despotismo oriental.

En los siglos XVI y XVII, como se ha dicho, a Moscovia se la incluía habitualmente entre las monarquías despóticas. Después, a través de Pedro el Grande y Catalina, Rusia se acercó a Europa, pero no hasta el punto de hacer que Montesquieu considerase que había salido de la categoría de los Estados despóticos. «Moscovia quisiera descender de su despotismo, pero no puede [...] El pueblo se compone de esclavos ligados a la tierra, y de esclavos llamados eclesiásticos o hidalgos, porque son los señores de esos esclavos» (XXII, 14)[15]. Posteriormente, en la época de las guerras napoleónicas, Rusia participó tan a pleno derecho en el concierto de las naciones europeas que, por primera vez, un ejército ruso entró en París, pero no hasta el punto de hacer que Hegel considerase que había pasado a formar parte del cuerpo vivo de las grandes monarquías constitucionales, que representaban la forma de Estado que correspondía al grado de desarrollo de la civilización: «Rusia y Polonia» se incorporaron «tarde en la serie de los Estados históricos y conservan constantemente la conexión con Asia»[16]. Para Hegel, Rusia se había convertido, ya sí, en un miembro de las naciones europeas, pero seguía siendo un miembro «pasivo» de éstas[17]. No es que faltasen juicios positivos sobre la misión de Rusia por parte

14. C. Cattaneo, *Scritti storici e geografici*, ed. de G. Salvemini y E. Sestan, Le Monnier, Firenze, 1957, vol. III, p. 90.

15. Montesquieu, *De l'esprit des lois* (1748) [trad. cast. de M. Blázquez y P. de Vega, *Del espíritu de las leyes*, Tecnos, Madrid, 1998, pp. 318-319].

16. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza, Madrid, 1989, p. 198.

17. *Ibid.*, p. 679.

también de escritores europeos, pero se trataba de aquellos escritores reaccionarios que al binomio libertad-despotismo contraponían, después de los errores de la Revolución francesa, el binomio inverso legitimidad-revolución, y al Napoleón/Anticristo, el místico zar Alejandro[18].

Que el resultado de la Revolución rusa y la formación del Estado soviético hayan tenido el efecto de volver a proponer la contraposición entre la libertad occidental y el despotismo oriental, es más que sabido. Alexander Yanov, al que he recordado al comienzo, señala e ilustra las más conocidas de estas interpretaciones: la del despotismo hidráulico de Wittfogel y la del despotismo bizantino de Toynbee. La contraposición entre sociedades policéntricas y monocéntricas no es, para Wittfogel, solamente un concepto polémico, sino también una realidad histórica y, por lo que se refiere en particular al despotismo, retoma de su tradición los rasgos relevantes: carácter absoluto del poder, el terror como instrumento de dominio, la larga duración en el tiempo o la estrecha correlación entre poder político y poder religioso, entre monocracia y teocracia. La innovación, como es sabido, consiste en la explicación del fenómeno, porque abandona aquélla, meramente polémica y toscamente psicológica, de la naturaleza servil de los pueblos, para proponer una de carácter económico: la necesidad en la que se encontraron las grandes llanuras asiáticas de contar con una reglamentación del riego y, en consecuencia, con una poderosa burocracia. En el ensayo *Russia's Byzantine Heritage* (1947), Toynbee sostiene que «aproximadamente durante un milenio los rusos fueron miembros no de nuestra civilización occidental, sino de la bizantina» y, en la larga lucha por conservar la independencia de Occidente, buscaron la salvación en la misma institución política que fue la ruina del mundo bizantino: una inexorable concentración de poder temporal y espiritual, que puede ser interpretada como «una versión rusa del Estado totalitario bizantino». Esta estructura política se ha reencarnado dos veces: la primera vez, por obra de Pedro el Grande, la segunda, por obra de Lenin, de tal manera que «la Unión Soviética actual, como el gran principado de Moscovia en el siglo XIV, reproduce las características relevantes del medieval Imperio romano de Oriente»[19].

18. *Sobre este punto cf.* D. Groh, *La Russia e l'autocoscienza d'Europa*, cit., pp. 90 ss.

19. Tomo estas citas de A. Yanov, *Le origini dell'autocrazia*, cit., p. 141.

No nos interesa la validez histórica de estas interpretaciones. Tiene toda la razón Yanov al considerar que tanto Wittfogel como Toynbee han sido «prisioneros impotentes del modelo bipolar», es decir, de una interpretación de la historia demasiado simplista, en virtud de la dicotomía libertad-despotismo, que habría originado una auténtica ciencia del despotismo, a la que irónicamente llama «despotología». Sin embargo, en la historia de las ideas que aquí nos interesa, es precisamente esta continua recurrencia del modelo bipolar lo que merece toda nuestra atención y es motivo de un particular interés, precisamente, el hecho de que dos historiadores, y muchos otros antes que ellos, hayan sido «prisioneros» del mismo modelo. Lo que quiero decir es que no menos importante que la crítica, correctísima en cuanto crítica histórica, del modelo bipolar y de su, no siempre correcta, aplicación es la extraordinaria vitalidad de este mismo modelo en la historia de las ideas. No se necesita mucha perspicacia para darse cuenta de que la contraposición entre libertad occidental y despotismo oriental es una ideología, cuyo valor ha sido esencialmente polémico, precisamente porque se trata de una ideología: una cosa es mostrar su grado de verdad, otra hacer notar su eficacia práctica, que es, además, el único criterio en función del cual una ideología debe ser juzgada.

En todo caso, es precisamente respecto a la eficacia, en el terreno particular en el que es lícito juzgar el valor de una ideología, donde no se puede dejar de constatar cómo la ideología europea se ha ido extenuando. En primer lugar, en la teoría política contemporánea el concepto mismo de estado despótico ha perdido su significado originario y el mismo término «despotismo» se usa cada vez menos en el lenguaje técnico, conservando solamente su genérico significado polémico en el lenguaje común. En el lenguaje técnico de la filosofía y de la ciencia política, «despotismo» se ha sustituido por otros términos conceptualmente más precisos, como «Estado totalitario», «Estado autoritario», «autocracia», etc. Tipologías de las formas de gobierno más complejas han acabado por romper el modelo bipolar, al introducir criterios cruzados de clasificación y al multiplicar, en consecuencia, los posibles apartados en los que se han venido a colocar las constituciones políticas de las diversas épocas. No sé si se ha realizado un estudio exhaustivo del uso de «despotismo» en la obra de Max Weber, que es uno de los pilares de la teoría política contemporánea. Me limito a anotar que en la obra de Max Weber la categoría del despotismo no encuentra lugar alguno, queda sustituida por las diversas formas

que, en la historia, han asumido el poder tradicional, por un lado, y el poder carismático, por otro, respecto al poder legal-racional.

Si es verdad que el ocaso de la idea de progreso, que tanto configuró la conciencia europea, tuvo lugar después de la Primera Guerra Mundial, es igualmente verdad que el ocaso de la ideología europea ha tenido lugar, sobre todo, después de la Segunda. Han contribuido a determinar su disolución dos acontecimientos que trastornaron la historia del mundo y suscitaron en los «buenos europeos» la *Schuldfrage*, el problema de la culpa: el nazismo, por un lado, y el proceso de descolonización, por otro. Después de Hitler, ¿con qué ánimo podíamos, todavía, evocar la «ciudad de Pericles»? Y ¿no estaban ahora delante de nosotros las poblaciones de los continentes extraeuropeos, que se estaban liberando del yugo de las potencias coloniales, no para agradecer los decadentes beneficios de la civilización, sino para pedirnos cuentas de la ruina, de las expoliaciones, de la explotación y, en muchos casos, de la sangre derramada? ¿Cuáles eran los pueblos civilizados y cuáles los bárbaros?

Durante estos años ha habido una tendencia a sostener que el núcleo originario de la ideología europea ha permanecido intacto, pero ha tenido lugar una transmigración, o un trasplante, de Europa a América del Norte, que ya a comienzos del siglo pasado, cuando se empezó a presagiar en el enfrentamiento entre Estados Unidos y Rusia el enfrentamiento que dominaría la historia futura, había sido invocada como el «baluarte de la libertad». De hecho, en los descendientes de George Washington está vivísima la conciencia (verdadera o falsa) de ser los herederos de los valores de la civilización occidental y, lo que es mucho más importante, de ser los defensores del «mundo libre» con el poder de las armas. Quién sabe si no tenía razón el viejo Hegel al afirmar que el Espíritu del mundo siempre había avanzado, y seguía avanzando, desde Oriente hacia Occidente, siguiendo el curso del sol, y, por tanto, no se pueda excluir que haya acabado su larga pausa en Europa, que ha durado aproximadamente dos mil quinientos años.

Me gustaría creer que no es verdad. Pero la incapacidad de la Europa democrática para encontrar una unidad que le permita situarse como un tercero, mediador o árbitro entre las dos grandes potencias, no ofrece muchos motivos de esperanza. El único motivo para seguir creyendo que la llama de la libertad no se ha apagado son los movimientos de rebelión que han tenido lugar repetidamente en estos años en algunos países sometidos al dominio soviético a pesar de la inevitable durísima represión. En estos países

continúa viva la inspiración que, en el momento tristísimo de las triunfantes dictaduras fascistas, Benedetto Croce había llamado la «religión de la libertad», y en la que había creído poder resumir la esencia del espíritu europeo.

[Traducción de Carmen Revilla Durán]

11 REFLEXIONES SOBRE EL DESTINO HISTÓRICO DEL COMUNISMO

Incluso para alguien como yo, que aunque no he sido nunca comunista, ni he tenido la tentación de serlo, e incluso he dedicado la mayor parte de los escritos de crítica política a discutir con los comunistas sobre temas fundamentales como la libertad y la democracia; que no he sido ni siquiera un anticomunista y siempre he considerado a los comunistas, por lo menos a los comunistas italianos, no como enemigos a combatir sino como interlocutores en un diálogo sobre las razones de la izquierda, el derrumbe catastrófico del universo soviético no puede dejar de inducir a alguna reflexión.

Se viene difundiendo y exasperando la indiscriminada acusación contra los intelectuales de que no han comprendido o, peor, han traicionado. Retomando el título de un conocido libro de Raymond Aron, si la religión es para Marx el opio del pueblo, el comunismo habría sido el opio de los intelectuales. En este caso también, el uso genérico del término «intelectuales», con un no disimulado matiz despectivo, es evidente. Sin embargo, no se puede negar que numerosos hombres de cultura y de ciencia, acreditados en sus campos de estudio, habían abrazado la causa del comunismo con profunda convicción y con absoluto desinterés, y la habían defendido contra los ataques de los adversarios con argumentos propios no del hombre de fe sino de razón. ¿Por qué? ¿No debería haber estado clara desde el principio la perversión del comunismo que, según los críticos de siempre y de última hora (cada vez más numerosos), era intrínseca a la doctrina misma de la que el comunismo derivaba? ¿Acaso era necesaria una prueba histórica como la que habían ofrecido años y años de horrores materiales y morales? ¿Y qué decir, además, si después de esta irrefutable prueba el ideal de una sociedad comunista todavía no ha desaparecido del todo? ¿No deberían plantearse la misma cuestión también aquellos que, repito, aunque no hayan sido nunca comunistas, no han opuesto al comu-

mismo el mismo rechazo radical que opusieron al fascismo? En estos últimos años, ante la precipitación de los acontecimientos, no he podido dejar de intentar dar una respuesta a esta segunda cuestión para aclarar, en primer lugar ante mí mismo, los motivos de un error, si ha habido error, de un engaño mental o de una ceguera culpable.

Quien haya participado en la batalla antifascista y en la guerra de Liberación habrá tenido ocasión de admirar el valor, la dedicación incondicionada a la causa, el espíritu de sacrificio de los combatientes comunistas que, entre otras cosas, para liberar Italia de los nazis y de sus aliados italianos, habían corrido en ayuda de los guerrilleros, en un número mucho mayor al de los seguidores de otros movimientos y partidos, particularmente de los católicos y los democristianos. También durante el fascismo la oposición clandestina, que conducía inevitablemente al arresto, a la prisión o al destierro, la llevaron, además de los seguidores de Justicia y Libertad, los comunistas, y con una mayor presencia y una más eficaz organización. Los socialistas fueron pocos. Los católicos, poquísimos. Históricamente, es un dato de hecho incuestionable que los comunistas representaron la parte dominante, con diferencia, del antifascismo. En todo caso, es una prueba del cambio de clima político que la casi identificación del comunismo con el antifascismo durante un tiempo se haya podido considerar mérito de los comunistas y ahora, al contrario, cada vez más como un demérito del antifascismo.

Los que entonces militaban en el Partido de Acción, aunque no tuvieran duda alguna de la distancia que separaba la revolución democrática propugnada por ellos de la revolución de clase que se dirigía a la instauración de un régimen de democracia popular, como se decía entonces —y que era, además, una dictadura bajo la égida del Partido Comunista—, estaban convencidos de que en el futuro orden constitucional no se habría podido prescindir de la alianza con los comunistas, después de la ignominiosa derrota de nuestro ejército y de nuestra antigua clase dirigente. Inmediatamente después de la Liberación salió el folleto de Augusto Monti, *Realtà del Partito d'Azione*[1] dedicado, no por casualidad, a Giancarlo Pajetta, en el que el Partido de Acción se definía como un partido liberal que, como tal, habría podido ser la voz de la conciencia del Partido Comunista. Narra Mila que, ante los intentos de Pajetta, su

1. Einaudi, Torino, 1945. Ahora republicado en la editorial Araba Fenice, Cuneo, 1993.

compañero de pupitre en el *liceo*, de convertirle al comunismo, le rebatía inmediatamente preguntándole: «¿Y con la libertad qué hacemos?». Muchos años después, aunque había olvidado completamente estos precedentes, en un intercambio de ideas con Giorgio Amendola sobre el partido único de la clase obrera, le escribí, suscitando una reacción suya, más divertida que escandalizada: «Nosotros necesitamos vuestra fuerza, pero vosotros necesitáis nuestros principios»[2].

La idea de que el comunismo expresaba una gran moral que no había que dejar perder, sino, en todo caso, convertir, se demostró, al menos por lo que se refiere al comunismo soviético, que era una ilusión. La inspiración venía de lejos, de Piero Gobetti, pero habían cambiado los tiempos y las situaciones. El mismo Gobetti, por lo demás, que había acogido la Revolución de Octubre con entusiasmo, algunos años después había cambiado de opinión sobre la posibilidad real de una alianza con los comunistas. Fue una ilusión que se resistía a morir, pero que ahora, quizá demasiado tarde, está definitivamente muerta. No porque el Partido Comunista Italiano, con el que solamente he estado abierto al diálogo, no haya cumplido como partido democrático en nuestro país, empezando por su contribución a la elaboración de la Constitución, sino porque el comunismo real, el del partido-guía, se ha demostrado que es cada vez más irredimible (y más despiadado).

A decir verdad, sobre el «rostro demoníaco» del poder soviético nunca habíamos tenido dudas. En un artículo, *Noi e i comunisti*, que salió en el diario clandestino del Partido de Acción, «Italia libera», Tristano Codignola decía claramente, a propósito de un posible frente único entre comunistas y accionistas, que el problema de la libertad surgía antes de la conquista del poder, no después, y sostenía que era imposible alcanzar la libertad a través de la dictadura[3]. Sin embargo, creíamos en la regeneración, a través de la dura experiencia de la lucha por la liberación de las dictaduras fascistas, también de los comunistas, que no habrían podido gobernar solos. ¿Combatir una dictadura para instaurar otra? Por lo que se refiere al «rostro demoníaco», tampoco era infrecuente el intento

2. *Me refiero a la carta que le dirigí a Giorgio Amendola, y a la respuesta de Amendola que se publicó después con el título «Il socialismo in Occidente», Rinascita* XXI/44 (7 de noviembre de 1964), p. 3.

3. T. Codignola, «Noi e i comunisti», en *La Libertà*, órgano toscano del Partido de Acción, 5 de diciembre de 1943; ahora en Íd., *Scritti politici (1943-1981)*, La Nuova Italia, Firenze, 1987, vol. I, pp. 3-7.

de buscar justificaciones, a fin de cuentas atenuantes: la necesidad de minar un régimen anterior infame, que sólo se podría abatir con la violencia; a continuación, el cerco de las naciones capitalistas, después el desafío del fascismo y el nazismo, que habían obligado a un país, en gran parte todavía campesino, a una industrialización forzada que, por otra parte, había permitido la formación de un poderoso ejército que contribuiría decisivamente a la victoria contra el nazismo; a continuación aún, la necesidad de la reconstrucción después de la inmensa destrucción de una guerra que se había combatido en casa; finalmente, la guerra fría, otro, y no menos grave, desafío mortal al éxito de la revolución comunista por parte de otra potencia vencedora. A base de encontrar justificaciones, los que siguieron creyendo en la liberación de la humanidad a través del comunismo, acabaron por justificar tanto la toma violenta del poder en Checoslovaquia, como la brutal represión de la rebelión húngara. Cuando se fue consciente de la perversidad de los medios, se recurrió, para seguir creyendo en la bondad de la causa y para seguir estando en paz con la propia conciencia, a la elevación del fin: la creación de una sociedad, antes nunca vista, en la que cesaría definitivamente toda forma de opresión del hombre por el hombre. Si la máxima «el fin justifica los medios» siempre se ha invocado respecto a la salvación de la patria (*salus rei publicae suprema lex*), ¿qué decir cuando lo que está en juego es la salvación de toda la humanidad? Al final, agotados todos los argumentos racionales fundados en el razonamiento «si..., entonces...», o bien en que cuanto más alto es el fin tanto más inevitable es recurrir a medios más reprobables, lo que los sustituye es la pura y desnuda voluntad de creer, que, como la esperanza, es lo último que se pierde.

No es posible, ni tampoco éticamente correcto, un juicio sobre el comunismo, filocomunismo o anticomunismo, fuera del contexto histórico en el que surgieron esas pasiones, se formaron esas convicciones y tuvieron su origen esos juicios y prejuicios: un régimen de terror como el hitleriano, sustentado en la idea de una raza superior llamada a dominar el mundo por un destino ineludible, este régimen desencadena una guerra total y absoluta, en la que es necesario responder a la violencia con la violencia, con una violencia que proteja de la violencia opresora. Hay quien, desde el principio, tuvo una certeza dogmática de la justicia de la causa de la revolución comunista y de su difusión en el mundo, y ya no se detuvo ante la trágica evidencia de los hechos, justificándolos o apartándolos, hay quien tuvo siempre, desde el principio, la certeza contraria y actuó en consecuencia, considerando que se había de

combatir el comunismo con la misma intransigencia con la que se había combatido el fascismo; hay quien, a través de profundos desgarramientos, ha pasado de una certeza dogmática a la certeza opuesta, aceptada con el mismo dogmatismo. Finalmente, hay quien, aunque nunca haya dudado de la inaceptabilidad del comunismo histórico, ha seguido preguntándose por los motivos del fracaso de una revolución que había encendido las esperanzas y animado las acciones de hombres con una alta conciencia moral, con la que contrasta a menudo la mediocridad intelectual y la bajeza moral de tanto anticomunismo triunfante. Y, con un cierto sentido de angustia y sin poder dar una respuesta cierta, uno se pregunta, retomando el título de un libro reciente de André Gorz: *Y ahora, ¿hacia dónde?*[4]. La pasión y la acción de los comunistas se inspiraron en el ideal de la emancipación humana contra la opresión y la alienación, un ideal universal antitético respecto al del fascismo, nacionalista, y el del nazismo, por añadidura, racista. Como laico, no tengo ninguna dificultad en considerarlo un ideal religioso, y reconozco que un ideal así es completamente ajeno al *éthos* democrático. Pero en esta idea de rescatar al hombre de la miseria y de la infelicidad terrena, de la esclavitud económica y de la opresión política, reside la fascinación que el comunismo ha ejercido sobre sus desahuciados, sobre los que, al estar en los escalones más bajos de la escala social, sólo en un salto cualitativo, en un acto revolucionario, en una transformación radical de la sociedad, ven la posibilidad de subir un escalón más. Con la Revolución rusa y la toma del poder por parte de los bolcheviques, que contaban con una doctrina filosófica y económica dirigida a una crítica radical de la sociedad burguesa, parecía haberse iniciado un proceso de transformación total, sin precedentes en la historia, un proceso que, detenido en Europa, continuaba con una serie de victorias fulgurantes, durante la Segunda Guerra Mundial, en China.

Intentemos no perder de vista, en el afán de olvidar o de partirse la cara por errores de valoración o de previsión, lo que significó para todos aquellos que habían peleado por el renacer de una vida civil después de la derrota del fascismo la aparición de un régimen comunista en un inmenso país como China. ¿No era lícito preguntarse si, desde entonces, la llegada del comunismo no estaba inscrita en el futuro de la historia del mundo?

Me planteo hoy esta cuestión, porque sólo después de lo que ha sucedido en la plaza de Tien An Men de Pekín, algunos meses antes

4. A. Gorz, *Und jetzt wohin?*, Rotbuch, Berlín, 1991.

de que cayese el Muro de Berlín, he creído que debía cerrar definitivamente las cuentas abiertas con el comunismo histórico. Ahora empieza, sin embargo, la búsqueda de los motivos por los que el intento de actualizar en la historia la utopía de una sociedad libre de miseria y opresión se ha resuelto en su contrario, en un sistema de poder despótico, que cada vez se ha ido pareciendo más al reino del Gran Hermano descrito por Orwell.

La respuesta más común es que la utopía debe permanecer en el cielo de las ideas, porque el hombre está maldito *ab origine* y no puede salvarse por sí mismo: siendo la naturaleza humana lo que es, la idea de una salvación plena, la idea del hombre nuevo, es contraria a la naturaleza. La historia humana es una serie ininterrumpida de pruebas y errores, de ascensos y de caídas, de nuevos ascensos y recaídas, sin una meta final, y, si ha de haber una redención, ésta no es de este mundo. Pero es posible ensañarse ahora, conscientemente además, con quien creyó y, en las miserables condiciones en las que estaba condenado a vivir por nacimiento, esperó y también con quien, aun sin tener ninguna certeza y sin hacerse demasiadas ilusiones, ante sufrimientos que parecían invencibles, ante la muerte por inanición aparentemente inevitable, ante una historia que parecía destinada desde siempre al dominio de la pura voluntad de poder, eligió apostar, como el jugador de Pascal, por el éxito de la prueba, difícil y nunca intentada antes, más que por su fracaso, y es posible hacerlo aún con quien, aunque sin confiar en la benevolencia de la suerte —porque la apuesta implica un acto de confianza y una esperanza, por incierta que sea—, no pudo dejar de preguntarse: «¿Y si la prueba saliese bien?».

La alusión a China no es casual, y no sólo porque en China el comunismo, se quiera o no, por lo menos como sistema de poder y como doctrina, a pesar de todas las revisiones, existe todavía, sino también porque China, al menos para mi generación, ha representado el país en el que, por un lado, la conquista del poder por parte de Mao y del ejército popular que guiaba fue el momento culminante de la fuerza expansiva, en apariencia irresistible, del comunismo, y, por otro lado, la matanza de los estudiantes en la plaza de Tien An Men, sólo cuarenta años después, ha sido para muchos, y para mí también como he dicho, la señal del final. Precisamente al destino del comunismo en China me conducen las reflexiones a las que he aludido al principio sobre la actitud, no carente de ambigüedad, de quien, como yo, había hecho suyo el motivo «ni con ellos, ni sin ellos».

No he estado nunca, ni entonces, ni después, en la Unión Soviética y no he tenido nunca el deseo de ir. Por el contrario, he

formado parte de la primera delegación cultural italiana invitada por el gobierno chino a visitar el país (y residí allí del 24 de septiembre al 24 de octubre de 1956). La guerra civil había acabado en 1949. El mismo año, Mao fue elegido presidente de la República y Chu En Lai ministro de Asuntos Exteriores. El 1 de marzo de 1953 se promulgó la nueva Constitución y se introdujo el primer plan quinquenal. La alianza con la Unión Soviética, fundada en un tratado de amistad de febrero de 1950, era estrechísima. El inmenso país al que habíamos sido invitados se estaba industrializando con la decisiva contribución de sus aliados soviéticos. Era la nueva China, ahora ya pacificada y encaminada hacia su transformación en república popular y socialista. La delegación estaba formada por comunistas, compañeros de camino, no comunistas y también por algún anticomunista. Estaba presidida por Piero Calamandrei que, después de haber sido miembro de la Constituyente como representante del Partido de Acción, había formado parte de pequeños grupos socialistas independientes y de Unidad Popular, durante las elecciones de 1953. Entre las personas más conocidas del grupo estaban los escritores Cassola, Bernari, Fortini, Antonicelli y Trombadori y el pintor Treccani. Pasamos buena parte de nuestras jornadas en Pekín, pero viajamos hacia el norte, a Manchuria, y hacia el sur recorrimos todo el país, hasta Cantón. Habíamos llegado a través de Siberia y la Mongolia exterior y salimos desde Hong Kong. Visitamos lo visitable: fábricas y museos, casas de la cultura y escuelas, comunidades agrícolas y casas del pueblo, casas para la reeducación de las prostitutas y palacios imperiales. Asistimos a espectáculos teatrales antiguos y modernos. Nos adentramos hasta la Gran Muralla. Desde la gradería de la plaza de Tien An Men, donde se habían reunido las delegaciones extranjeras llegadas de todas las partes del mundo, asistimos al gran desfile de la fiesta nacional, el 1 de octubre. Desafiando la acusación de ser considerado un «idiota útil», estoy dispuesto a repetir aún hoy que fui entonces espectador del espectáculo más extraordinario de mi vida. A diferencia de lo que sucedía en la Plaza Roja de Moscú en análoga conmemoración, la parada militar fue brevísima y seguida de «un espectáculo de alegría, de ligereza, de fiesta, de espontaneidad» del que salimos entusiasmados, preguntándonos: «¿Veremos alguna vez más algo similar?»[5]

5. F. Antonicelli, *Immagini del nuovo mondo. Taccuino cinese*, Feltrinelli, Milano, 1958, p. 64.

No íbamos desprevenidos, y mucho menos éramos fanáticos. Ejercimos en todo momento nuestro espíritu crítico. Nos resignábamos todos los días a los dos o tres pequeños discursos oficiales, rituales y siempre iguales, que precedían a las visitas y en los que el funcionario de turno, como el guía de un museo, repetía su leccioncilla, aprendida de memoria, ilustrando la milenaria historia de China con un antes de Mao y después de Mao, donde el «antes» abarcaba muchos siglos y el «después» los pocos años que habían seguido a la Larga Marcha. Sin embargo, que ya no hubiera sino algunas pocas viejecitas con los pies deformados, era verdad, que todos, hombres y mujeres, fueran igualmente vestidos con decoro, chaqueta y pantalón azul, era verdad; que las prostitutas hubieran sido acogidas en una casa en la que se las sacaba de la calle, era verdad; que, en pocos años, se hubieran construido casas para los obreros (no muy hermosas, si somos sinceros), era verdad; que la muchedumbre que llenaba los jardines y visitaba los palacios imperiales pareciera serena, civilizadísima en su comportamiento, tranquila y sonriente, ¿tal vez era sólo una ilusión? A pesar de la desconfianza con la que algunos de nosotros habíamos afrontado el viaje, con el pensamiento oculto de que «a mí no me la dan», adiestrados por lo que se sabía de viajes análogos a la Unión Soviética y bien preparados para resistir a los halagos de la propaganda, no puedo negar, tampoco a tanto tiempo de distancia, que la atracción que ejerció sobre la mayor parte de nosotros, comunistas y no comunistas, esa sociedad en profunda transformación que intentaba enterrar no la gran tradición cultural que, por el contrario, continuamente se evocaba y exaltaba, sino el pasado reciente de miseria y corrupción de la vieja China, fue enorme. Para quien tenía dudas, el viaje no supuso una certeza absoluta. Pero la grandiosidad de la tarea que el Partido, el Nuevo Príncipe (y no parecía que para el partido de Mao hubiese un nombre más adecuado), había asumido era evidente. Nadie pensó entonces que estuviese destinada a fracasar. Ni, creo, lo deseó.

Hubo momentos difíciles, lo reconozco, en los que nos encontramos ante mal disimuladas reticencias, falta de sinceridad, intentos de desviar un tema embarazoso, respuestas prefabricadas sin ninguna sagacidad, deberes escolares de partido, recurso típico al argumento de autoridad. En el viaje muchos delegados escribieron libros: Cassola, Bernari, Antonicelli, Fortini. Por lo que recuerdo, el más rico en sugerencias para la reflexión del lector de hoy es el de Fortini, *Asia maggiore*. Los momentos difíciles están descritos sin edulcorantes ni justificaciones piadosas, sin silencios corteses ni adulaciones

hipócritas. Recuerdo el parágrafo en el que se narra «un diálogo entre profesores de filosofía» (el título es irónico), en el que me había tocado a mí interrogar sobre el estado de la filosofía en China. Comentario: «Las respuestas se dejan caer así, formuladas en pocas palabras, sin sombra de cordialidad, sin nada en que apoyarse. No se sabe cómo acabar el coloquio». Cuando preguntamos el número de estudiantes de filosofía que hay en Pekín o preguntamos por el filósofo chino más importante, Fung Yu-lan, descubrimos «las humildes sonrisas cómplices que, de vez en cuando, asoman a los labios de los dos»[6]. Conclusión: «Sensación desagradable». Otro episodio, al salir de Pekín para Italia, vinieron a verme dos intérpretes a los que había confiado el envío de los libros. Me dijeron que no podían enviarme uno, porque el autor era un traidor. Se trataba de un libro que yo había comprado en Italia, de un autor chino, miembro del Comité Central del Partido, Kao Kang, publicado en inglés a partir de las ediciones del Estado chino. Que conste que el libro lo habían editado ellos. Son inexorables: el libro se me secuestró. Cuando le hablo de ello a Fortini, me reprocha el no haber insistido y añade: «No hay ningún motivo para tener que ceder tan fácilmente y perder una ocasión óptima de hacerles entender cómo vemos las cosas sobre determinados temas»[7]. No sé bien qué es lo que podría haber hecho: arrancarles el volumen de las manos. Pero la contrariedad de Fortini estaba más que justificada.

Creo que la interpretación más exacta de nuestro estado de ánimo, entre la admiración y la desconfianza, y, a la vez, la solución más justa a las dudas que nos planteábamos, y todavía hoy me planteo yo, es una brevísima respuesta que Fortini da a la pregunta sobre qué es lo que habíamos ido a buscar a China: «Una novedad en las relaciones entre los hombres»[8]. A parte de personas —también Fortini— habituadas a vivir en una sociedad que «nos ha educado perfectamente para ignorar la humanidad del vecino del autobús, del campesino a las puertas de la ciudad, del obrero»[9], más o menos todos estábamos desilusionados respecto a una transformación de la sociedad italiana, que se había deseado apasionadamente y había fallado. Concluía: «La revolución italiana tiene que aprender de la china no ya la flexibilidad, que entre nosotros corre el

6. F. Fortini, *Asia Maggiore. Viaggio nella Cina*, Einaudi, Torino, 1956, pp. 172-174. El párrafo se titula irónicamente *Dialogo con professori di marxismo*.
7. *Ibid.*, p. 244.
8. *Ibid.*, p. 18.
9. *Ibid.*, p. 23.

riesgo de considerarse eclecticismo y oportunismo, sino la confianza en la posibilidad de cambiar realmente las relaciones entre los hombres y de acabar con el espectro de las desilusiones, de los compromisos, con el cerco del «siempre igual» que ha aprisionado ya a tres generaciones». (¡Ojalá fuesen solamente tres!)

Precisamente los días en los que había salido nuestra delegación, había estallado el caso Hu Feng, un escritor conocido en Occidente, que, prohibida la circulación de sus escritos, había sido arrestado por conspiración política. El caso fue clamorosamente denunciado por el Congreso para la libertad de la cultura. Partimos con el propósito de discutirlo con nuestros anfitriones. Formulamos una serie de preguntas sobre el modo en el que el gobierno chino entendía las relaciones entre política y cultura y sobre la libertad de prensa en el nuevo régimen. Las respuestas que se nos dieron, extensas y particularizadas, no llegaron a eliminar nuestras dudas: naturalmente, la persecución se había debido al hecho de que el escritor incriminado había participado en un complot político, no a sus escritos. Al joven intérprete que defendía la tesis oficial, sosteniendo que Hu Feng debía ser condenado porque iba predicando que los poetas no deben interesarse necesariamente por las luchas políticas y que se puede escribir también un hermoso poema dirigiéndose a la luna, Calamandrei le explicó pacientemente, sin convencerle, por otra parte, que un gran poeta italiano había escrito un poema a la luna y que hay en el mundo problemas que se refieren no sólo a la relación entre oprimidos y opresores, sino a todos los hombres, al misterio de la vida, al por qué del dolor, el amor o la muerte.

Por iniciativa del mismo Calamandrei, *Il Ponte*, la revista fundada y dirigida por él, publicó en pocos meses un volumen de más de setecientas páginas, *La Cina d'oggi*, como número extraordinario del mes de abril. Colaboraron en él casi todos los miembros de la delegación, pero el mayor número de páginas lo escribió el mismo Calamandrei, narrando lo que había visto. Se invitó a colaborar a escritores chinos, italianos y extranjeros. El volumen estaba ilustrado con muchas fotografías. Una de ellas reproducía a Calamandrei de espaldas, mientras escribía en una pizarra de una acerería de Seeng Yang un mensaje de saludo de los obreros italianos a los trabajadores chinos. El volumen fue acogido inmediatamente con una recensión acre y malévola, que alternaba sarcasmos e insultos, de Nicola Chiaromonte en la revista *Tempo presente*, dirigida por él mismo y por Silone. Ahí se leía que desde hacía más de cuarenta años el ingenio de miles de intelectuales se había ejercitado en la

justificación y exaltación de todas las tiranías modernas, y se consideraba el número especial de *Il Ponte* sobre China como un ejemplo típico de este antiguo vicio. Los golpes se dirigían particularmente contra Calamandrei, reo de haber querido celebrar el régimen de Mao después de haber pasado en aquel inmenso país unos pocos días y haber visto lo que los anfitriones le habían querido hacer ver. Barnaba, por lo demás, miraba la fotografía del profesor que escribe en la pizarra el mensaje para concluir: «Falso el gesto, falsa la frase, falsa la situación, falso el hombre en esa situación. Ésas son cosas que se hacen por obligación y artificiosamente: no en el "aire ligero de la libertad"». («Aire ligero de la libertad» era una expresión de Robert Guillain describiendo la sensación experimentada al dejar China, donde la falta de libertad le había producido casi un malestar físico.) Calamandrei respondió con un artículo, «Il tempo della malafede» (en el que retomaba un título del mismo Chiaromonte), aparecido poco antes de su muerte, acontecida en septiembre del mismo año. Quejándose de los insultos, observó que la delegación no había ido a China con los ojos vendados, como se podía desprender de algunos artículos del volumen promovido por él mismo, y defendió la actitud de los que, para contribuir a la evolución del comunismo hacia la libertad, consideraban que el mejor camino era el de mantener abierto el diálogo con los chinos, en lugar de considerarlos intocables a los que marginar de la humanidad. No se trataba de establecer en abstracto si es mejor el régimen popular chino o el régimen democrático occidental, sino de intentar entender «si el régimen chino representa para ese pueblo un progreso real hacia la justicia y también hacia la libertad, en comparación con los gobiernos que había antes»[10].

En estas observaciones de Calamandrei yo, entonces, me reconocí completamente. Pocos días antes de nuestra partida, había salido en Einaudi mi libro, *Politica e cultura*, que recogía diversos escritos míos en los que había mostrado con profunda convicción la confianza en la vía del diálogo con algunos autorizados comunistas italianos, manteniendo firme el principio de la libertad que le preocupaba tanto a Nicola Chiaromonte, un principio que no habíamos olvidado andando por las calles de un Estado comunista. Mi contribución al volumen consistió en un artículo sobre las *Linee fondamentali della costituzione cinese*[11]. Acababa poniendo de relieve la

10. Cf. *Il Ponte* XII/8-9 (1956), pp. 1.529-1.536.

11. En *La Cina d'oggi*, edición de la revista *Il Ponte*, a. XII, número extraordinario, suplemento al número de abril de 1956, pp. 220-230.

diferencia, que había estado en la base de mi discusión con los comunistas italianos, entre la mentalidad liberal que, al tener una concepción relativista de la verdad, considera que los enfrentamientos de opiniones sólo se pueden resolver a través de la comprensión y la tolerancia recíprocas, y la mentalidad marxista que, al pensar que hay leyes universales de la historia de las que es la única intérprete, considera absoluta la propia verdad, y actúa en consecuencia. Dejaba abierta la cuestión en torno a quién puede tener razón, aunque yo siempre me había alineado de la otra parte. Pero el dilema estaba claro. Tenía la convicción de que en una sociedad «saturada de cargas valorativas potentísimas», como decía entonces, la elección entre los dos extremos del dilema no era tan fácil, como les parecía tanto a los fanáticos como a los espíritus simples, de uno y otro lado.

Ahora la elección parece más fácil. Y ya no hay motivo alguno para plantearse, con temor o con esperanza según los casos, la pregunta: «¿Y si la prueba saliese bien?». La prueba no ha salido bien. La diferencia está en el sentido que se quiera dar a esta conclusión catastrófica: o el inevitable resultado del proyecto perverso de exterminar una clase, la burguesía, como recientemente ha dicho Ernst Nolte, o bien el fracaso, igualmente inevitable, de un grandioso proyecto para transformar el curso de la historia, en el que han creído o esperado millones de hombres. La justa derrota de un gigantesco crimen o la utopía del revés[12]. De las dos posibles conclusiones, la más trágica, sin la menor sombra de duda, es la segunda.

[Traducción de Carmen Revilla Durán]

III PROGRESO CIENTÍFICO Y PROGRESO MORAL

1. En la introducción a las *Cartas abiertas*, recientemente traducidas al italiano, Jean Guitton escribió:

> Nos encontramos en una época en la que el hombre [...] se plantea la cuestión más insoluble y acuciante para un ser sometido al tiem-

12. «L'utopia capovolta» es el título que di al artículo que comentaba la matanza de la plaza de Tien An Men, publicado en *La Stampa*, el 9 de junio de 1989 [cf. en este volumen, cap. VI, II].

> po: ¿me encuentro en el comienzo o en el fin del mundo? Concluye una época. Se acentúa la aceleración de la historia. Todo parece precipitarse hacia un instante último, fatal, cada vez más próximo. ¿Acaso la historia está a punto de terminar para volver a empezar? ¿Soy yo el último? ¿El primero de los hombres? Cuestiones que también se plantea el cristiano. He podido escuchar a Mauriac declarar con voz quebrada: «Después de todo, puede que nosotros seamos los primeros cristianos»[1].

La cercanía del final del siglo, pese a lo convencional de este tipo de divisiones del devenir histórico, siempre ha provocado el surgimiento de preguntas acerca del comienzo y el final de los tiempos. Con mayor razón, cuando nos encontramos frente a la finalización no de un siglo, sino de un milenio, y cuando su último siglo, el que está a punto de terminar —con dos guerras mundiales, Auschwitz, los campos de concentración estalinistas, el lanzamiento de las primeras bombas atómicas, los largos años del equilibrio del terror y, por si no fuera suficiente y a pesar de la caída del muro de Berlín que tantas esperanzas había despertado, el estallido de la guerra cruel e interminable en reducidos territorios como Camboya, Chechenia, Somalia, Ruanda y, a dos pasos de nuestra propia casa, en la ex-Yugoslavia— ha sido un siglo de penalidades y horrores, acaso, sin precedentes.

Un periódico católico serio, el *Avvenire*, propuso a sus lectores que describieran, a las puertas del Tercer Milenio, su propio Apocalipsis, es decir, su imagen del fin del mundo. Basta con abrir las páginas de cualquier periódico para darse cuenta de que la palabra «apocalipsis», aunque envilecida y domesticada, se ha vuelto de uso corriente. Con motivo de la mortífera fuga de gas nervino que causó la muerte de tantos inocentes en una ciudad japonesa, pudo leerse el siguiente titular en un periódico: «Un arsenal para el Apocalipsis». Puede que alguno de vosotros recuerde que uno de nuestros famosos escritores y literatos, hace ya algunos años, tras la guerra del Golfo, publicó un mordaz opúsculo con el siguiente subtítulo: *Razonamiento sobre el Apocalipsis*[2].

1. J. Guitton, *Lettere Aperte*, Mondadori, Milano, 1995, p. 4.

2. A. Asor Rosa, *Fuori dell'Occidente, ovvero Ragionamento sull'Apocalisse*, Einaudi, Torino, 1992. El tema de la potencialidad destructiva y de la deshumanización de la que aparece como principal responsable el progreso técnico ha dado lugar a una interminable literatura, de la que podemos considerar como adecuado representante el último libro de S. Latouche, *La megamacchina. Ragione tecnoscientifica, ragione economica e mito del progresso*, Bollati Boringhieri, Torino, 1995, dedicado a Jac-

Este sentimiento de final es propio de quien interpreta su propio tiempo como una época de decadencia en la que «todo parece precipitarse —por retomar las palabras de Guitton— hacia un instante último cada vez más próximo» y, lo que es más, «fatal», es decir, inevitable. El fin de Europa. El fin de la civilización occidental. El fin de la Edad Moderna y el comienzo de la edad postmoderna, expresión esta en la que «post» sólo implica que llega después, sin dejarnos ver cuáles sean sus características. Se ha llegado a hablar, incluso, del final de la historia. En su último libro, *Mysterium iniquitatis*, Sergio Quinzio prefigura el final de la Iglesia católica con la llegada del próximo papa, que llevará por nombre Pedro II[3]. Pero es que ¿acaso no había presentado ya Nietzsche, el profeta del nihilismo, en un famoso pasaje de la *Gaya Ciencia*, la figura del loco que, tras encender una lámpara a la clara luz de la mañana, corre al mercado y anuncia que Dios ha muerto, y que somos nosotros quienes lo hemos matado[4]?

Ahora bien, toda moneda tiene también su otra cara. Hagamos la prueba de considerar a nuestro tiempo no ya desde el punto de vista del moralista, del filósofo, del teólogo, del profeta de las calamidades, sino desde el punto de vista del científico o del técnico, de quienes poseen las llaves que abren las puertas del conocimiento científico, de las aplicaciones técnicas y de la continua producción de nuevas mercancías que se derivan de la combinación de los descubrimientos científicos con las innovaciones técnicas. Muy otra será la música que llegará hasta nuestros oídos: el lamento fúnebre se tornará en himno de victoria. En diciembre de 1993, tuvo lugar en Milán el primer congreso *Diez nobeles para el futuro*. La mayor parte de las intervenciones publicadas tiene en común un desdeñoso rechazo por los apocalípticos. Cito: «Un proceso a la ciencia equivale a un proceso al *homo sapiens* y a las manifestaciones de

ques Ellul, de cuya bien conocida obra *La technique ou l'enjeu du siècle*, Colin, París, 1954 (trad. it. *La tecnica, rischio del secolo*, Giuffrè, Milano, 1969), Latouche reconoce haber extraído la principal inspiración para sus trabajos. Señalaré, además del ya citado, otros dos libros de Latouche, *L'occidentalizzazione del mondo* e *Il pianeta dei naufraghi*, ambos publicados en Milán por Bollati Boringhieri, en 1992 y 1993, respectivamente.

3. S. Quinzio, *Mysterium iniquitatis. Le Encicliche dell'ultimo papa*, Adelphi, Milano, 1995 [trad. cast. de J. R. Monreal, *Mysterium iniquitatis*, El Aleph, Barcelona, 1996].

4. F. Nietzsche, *Opere*, ed. de G. Colli y M. Montinari, vol. V, t. II, Adelphi, Milano, 1965, pp. 129-130 [trad. cast. de P. Simón, *La Gaya Ciencia*, en F. Nietzsche, *Obras completas*, Prestigio, Buenos Aires, 1970, vol. III, pp. 139 ss.].

inteligencia, única actividad que lo diferencia del resto de especies animales»[5]. Este enfoque defensivo resulta, por así decir, legitimado tanto por la repetida constatación del estado de ánimo de permanente entusiasmo y de noble exaltación con que el investigador realiza su propio análisis desinteresado, sin ninguna otra motivación que no sea la curiosidad, y sin otro fin que el conocimiento en sí mismo, como por la reconfortante visión de los beneficios que la humanidad ha obtenido y sigue obteniendo de ella, no sólo materiales, sino también morales:

> La persecución de la verdad impone el principio de la fraternidad de los hombres y refuta las ideologías de los sistemas totalitarios que fomentan los odios raciales [...] En el caso de que, para nuestra desgracia, llegase a prevalecer el movimiento oscurantistas que señala con el dedo acusador a la ciencia como causa primera de nuestros males, estos estudios, hoy en pleno desarrollo, se verían apartados o directamente suprimidos a favor de un irracionalismo que sitúa en ocultos poderes extraterrestres el *primum movens* de las acciones humanas[6].

Si la humanidad no progresa al mismo ritmo en todos los rincones del mundo —puede leerse también— la responsabilidad no recae sobre la ciencia, sino sobre el desconocimiento de los beneficios que de ella pueden obtenerse y de las inadecuadas elecciones políticas. Razón por la cual «hay motivos para ser optimistas acerca de las posibilidades de que el tercer mundo se vea liberado de la pobreza en la próxima década. Los países en vías de desarrollo son, en buena medida, dueños de su propio destino. El que sigan siendo pobres y subdesarrollados o el que se unan al grupo de los países de reciente industrialización depende, sustancialmente, de las opciones que adopten»[7].

En reacción a la acusación lanzada por el presidente Havel contra la civilización tecnológica global y planetaria, que habría alcanzado los límites de su potencial, más allá de los cuales se abre el abismo, ha habido quien, aun admitiendo que las verdades reveladas por la revolución científica en los últimos cuatrocientos años

5. R. Levi Montalcini, «Il valore intrinseco della scienza: controllare, non proibire», en *Dieci Nobel per il futuro. Scienza, economia, etica per il prossimo secolo*, Marsilio, Venezia, 1994, p. 22.

6. *Ibid.*, pp. 23-24.

7. G. S. Becker, «Il progresso economico nei paesi in via di sviluppo», en *Dieci Nobel per il futuro*, cit., p. 79.

han hecho que el mundo sea mejor pero también más peligroso, ha afirmado con resolución que, si de los descubrimientos científicos no se extraen las ventajas que podrían ofrecernos para «mejorar» la humanidad, la responsabilidad no debe recaer en la ciencia, sino en la falta de voluntad política[8].

Con un cierto grado de aproximación, podríamos decir que en esta contraposición entre apocalípticos y no apocalípticos, se reproduce y se renueva también la bien conocida contraposición entre las «dos culturas». Un reciente libro de Eric J. Hobsbawm comienza con doce breves juicios sobre este siglo de eminentes personalidades: son catastrofistas los juicios de un estudioso de la historia del pensamiento político como Isaiah Berlin, de un historiador de la literatura como William Golding, de un escritor como Primo Levi, de un músico como Yeudi Menuhin; hiper-optimista el del Premio Nobel de Física Severo Ochoa que sólo toma en consideración un progreso científico «realmente extraordinario»[9].

2. Hay razones para pensar que esta contraposición entre dos puntos de vista frente a la ciencia y sus conquistas —por otra parte, no nuevos, sino antiquísimos y recurrentes—, que podríamos con-

8. Cf. B. Richter, «Dalla scienza alle nuove tecnologie», en *Dieci Nobel per il futuro*, cit., p. 127. Posteriormente, ha aparecido otro opúsculo similar que recoge las comunicaciones presentadas al segundo congreso internacional *Diez nobeles para el futuro*, que tuvo lugar en Milán, el 7-8 de diciembre de 1994, con el título, *Scienza e società*, e introduzione de R. Levi Montalcini, Marsilio, Venezia, 1995. Su enfoque confiado en el «magnífico y progresivo destino» no varía mucho del que figura en las intervenciones presentadas en el volumen anterior, del que he extraído hasta ahora mis citas. Se *advierte*, con todo, un mayor número de expresiones de preocupación acerca de los posibles resultados «nocivos» de la carrera hacia el progreso que ya no resulta tan fácil de controlar. No falta, sin embargo, la confianza en que estos efectos nocivos puedan ser corregidos, y sólo podrán serlo, a base de «más ciencia y más técnica» (p. 9). Aumentan, también, las referencias al tema de los valores, acerca del cual los científicos «reivindican su derecho a intervenir» (p. 14). Junto a las opiniones radicalmente optimistas, como «la humanidad terminará inevitablemente por controlar su propia evolución», toda vez que «el hombre que modifica al hombre, forma parte del propio hombre» (p. 26), de donde se deriva la necesidad, sobre la que insisten casi todos los ponentes, de una educación científica más intensa y extensa, excesivamente descuidada incluso en los países culturalmente más avanzados, son igualmente recurrentes las apelaciones al sentido de la responsabilidad del científico que debe «aplicar la ciencia con sabiduría humanística» (p. 43) y «no recluirse en la comunidad de los físicos, no ser indiferente al mundo ni a sus convulsiones, mantener un pie en la *pólis*» (p. 109).

9. E. J. Hobsbawm, *Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*, Random House, London, 1994 [trad. cast. de J. Faci, J. Ainaud y C. Castells, *Historia del siglo XX. 1914-1991*, Crítica, Barcelona, 1995, p. 12].

siderar como preponderantemente moral o moralista uno, y el otro como preponderantemente pragmático, depende del diferente juicio que cada una de las partes, como consecuencia del igualmente distinto observatorio en que se encuentran, tiene de la idea de «progreso». Me explico.

Desde finales del siglo XVIII y a lo largo de todo el siglo XIX se ha interpretado la historia, cuando menos desde la edad del «desencanto» coincidente con el apabullante adelanto del saber científico y con el inicio del proceso de secularización, como destinada a un progreso incesante hacia un estado de mayor libertad, justicia, paz y bienestar. A finales del siglo XVIII, Kant había dado una respuesta afirmativa a la pregunta: «Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor»[10], considerando que con la Ilustración había comenzado una época en la que la humanidad había abandonado definitivamente su minoría de edad y podía avanzar triunfalmente hacia su propia emancipación haciendo uso exclusivamente de la fuerza de la razón. Durante todo el siglo XIX, los defensores del progreso consideraron que el progreso científico, el social y el moral avanzarían a un mismo ritmo o, para ser más exactos, que el progreso científico estaba destinado a arrastrar tras de sí tanto al progreso social como al progreso moral. Ahora bien, cuando en nuestro siglo, frente al imprevisto alcance de la primera Guerra mundial y a la hecatombe sin precedentes que provocara, la propia idea de progreso ha sido puesta en cuestión con la consecuente reprobación, ridiculización y desacralización de lo que ahora ha pasado a llamarse el «mito del progreso»[11], se ha caído, como sucede siempre que se reacciona frente a las ideas heredadas, en el exceso opuesto. Partiendo de la constatación de que la ferocidad del hombre, a la que el propio progreso científico había dotado de medios de destrucción y de muerte cada vez más terribles, no solo no había disminuido, sino que se había visto potenciada por estos mismos medios, se fue formando una opinión común de que la idea de progreso hacia lo mejor, por volver a la expresión de Kant, constituía una estúpida y

10. I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino, 1965 [trad. cast. de C. Roldán Panadero y R. Rodríguez Aramayo, *Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor*, en I. Kant, *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos de filosofía de la historia*, Tecnos, Madrid, 1987].

11. G. Sasso, *Tramonto di un mito. L'idea di «progresso» fra Ottocento e Novecento*, Il Mulino, Bologna, 1984.

peligrosa ilusión. Si bien con ello se cerraban los ojos ante el hecho de que el progreso científico y técnico, el progreso en el sentido original de la palabra, había continuado su andadura con enorme y creciente éxito.

Efectivamente, lo que se ha producido en nuestro siglo no es el *final*, ni siquiera la interrupción, del progreso, sino el final de la confiada creencia, ilustrada primero y positivista después, de que el progreso técnico-científico y el progreso moral y civil avanzarían al mismo ritmo es más, que en cierto sentido estaba vinculados entre sí y, sobre todo, que la luz del saber disolvería no sólo las tinieblas de la ignorancia, sino que mejoraría igualmente las costumbres y elevaría al hombre a una moral más consciente y duradera.

Cuál es la razón por la que el progreso técnico, contrariamente a lo que preveían las «grandes narraciones», como han sido llamadas las filosofías decimonónicas de la historia, no ha contribuido al perfeccionamiento moral del hombre sino únicamente —y ello sólo en lo que a una parte de la humanidad se refiere— a su mejora material, poniendo a su disposición instrumentos para ejercitar con mayor eficacia su voluntad de poder, continúa siendo un problema sobre el que se discute continuamente, dado que su solución antes que fácil, resulta directamente imposible. Las opiniones siguen siendo, al menos hasta hoy, irreductiblemente discordantes. Hay, incluso, quien ve en el propio proceso de secularización del que nació la ciencia moderna una razón esencial para esta disociación entre progreso del conocimiento y progreso moral. El saber científico no sólo no habría hecho mejor al hombre sino que, al inducirlo a abandonar progresivamente las creencias tradicionales, a no sentirse ya sujeto al temor de Dios, a considerarse único señor y constructor de su propio destino, lo habría en realidad corrompido. La cuestión sigue abierta y, ciertamente, no me considero el indicado para resolverla. Ahora bien, puede afirmarse con seguridad, toda vez que se trata de una mera constatación de facto, que el progreso científico y técnico, de un lado, y el progreso moral, de otro, *marchan juntos* y, al *mismo tiempo*, de manera independiente. O, mejor dicho, el primero avanza mientras que el otro parece detenido y hasta en ocasiones en regresión, de forma tal que se podría recurrir a la concepción de la historia que Kant llamó «terrorista»[12], para comprender su sentido.

12. Para Kant, la concepción terrorista de la historia es aquella conforme a la cual «el género humano se halla en permanente retroceso hacia lo peor» (trad. cast. *Ideas*

Es justamente esta discrepancia la que está en la base de la disparidad de juicios acerca de la idea de progreso por parte de quienes la consideran desde el punto de vista del desarrollo del conocimiento y de quienes, por el contrario, la consideran desde el punto de vista del perfeccionamiento de las costumbres. Desde su observatorio limitado, los primeros tienen toda la razón al afirmar que la idea de progreso no sólo no se ha visto desmentida sino que ha quedado extraordinariamente confirmada precisamente en este siglo en el que la violación del primer y más importante imperativo moral —«no matarás»— ha alcanzado tales proporciones que hace concebible el advenimiento próximo, si no actual, de la edad del nihilismo anunciada por Nietzsche. ¿Cuándo se había visto antes la exterminación de un solo golpe de más de cien mil seres humanos?

El progreso científico y el progreso técnico están recíprocamente relacionados. Como se ha dicho muchas veces, la ciencia favorece el surgimiento de nuevas tecnologías que, a su vez, favorecen nuevas investigaciones científicas, que crean nuevas tecnologías. De esta forma, el progreso científico se vuelve cada vez más vertiginosamente acelerado, irresistible e irreversible.

Cada vez más acelerado. Ya a finales del siglo XVI, al inicio de la Edad Moderna, Tommaso Campanella escribía en *La Città del Sole*, exaltando las maravillosas invenciones y descubrimientos de su tiempo: «Este siglo tiene más historia en sus cien años que la que tuvo el mundo en cuatro mil; y más libros se han fabricado en estos cien años que en cinco mil»[13]. ¿Qué deberíamos decir hoy en día? ¡Cuántos testimonios no podrían alegarse sobre la rapidez del cambio y sobre las diferencias que provoca entre el mundo de hoy y el mundo de ayer! (Si nos limitamos a mi propia ciudad, entre el Turín de hoy y el de principio de siglo, ¡cuántas diferencias para una persona como yo, cuyos primeros recuerdos se remontan a los años de la Primera Guerra Mundial, cuando escuchaba alabar las

para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia, cit., pp. 82-83].

13. T. Campanella, *La Città del Sole*, ed. de N. Bobbio, Einaudi, Torino, 1941, p. 10 [trad. cast. de E. G. Estévanez, *La ciudad del sol*, Mondadori, Madrid, 1988, p. 154]. En el ya citado *Scienza e società*, el premio Nobel Bernard Lown señala como curiosidad un dato parecido: «La totalidad del saber publicado se duplica cada ocho años, y la cantidad de información producida en los últimos treinta años es superior a la producida en los cinco mil años anteriores» (p. 113). Frente a la previsión de Campanella, los cien años se han convertido en treinta.

amplias avenidas, construidas grandiosa y señorialmente para los escasísimos automóviles, algunas carrozas, unos pocos coches de caballos y numerosas carretillas!)

Irresistible. Me pregunto si no existirá un acuerdo unánime entre los científicos en considerar que ningún poder divino o humano puede imponer límites insalvables a la investigación científica, inspirada e impulsada siempre adelante por esa maravillosa virtud humana que es la «curiosidad» en el mejor sentido de la palabra, entendida como deseo incesante de ensanchar el área de nuestros conocimientos. Me refiero a límites de carácter metafísico o moral, puesto que en la realidad pueden imponerse límites de carácter económico[14]. Para el científico de hoy, no hay ya *arcana naturae* ni *arcana Dei* frente a las cuales deba uno detenerse por inescrutables prohibiciones. El Ulises de hoy que traspasa las Columnas de Hércules no está destinado a ser engullido por las olas del mar en la tempestad. Escribe Renato Dulbecco: «Una de las reglas fundamentales de la ciencia es que no es posible *ni* deseable poner freno al progreso del conocimiento. Todo intento en esta dirección conduciría a la ruptura de la vieja alianza entre sociedad e investigación, hecho este ciertamente poco deseable»[15].

Irreversible. Quiero decir en el sentido kantiano de «constante progreso hacia lo mejor», expresión en la cual lo «mejor» debe interpretarse no en el sentido moral, sino en el sentido puramente cognitivo, es decir, de un mejor conocimiento del mundo y de nuestro ser en el mundo, o como creación de instrumentos cada vez más eficaces para alcanzar los fines deseados y previstos: mayor velocidad en los transportes, mayor amplitud y difusión en las comunicaciones, mayor seguridad y eficacia en el cuidado de la salud o, por el contrario, mayor capacidad destructiva en la esfera de la acción política en cuya base se encuentra la relación amigo-enemi-

14. El problema del condicionamiento económico de la investigación es un hecho, y no es éste el lugar adecuado para afrontarlo. Las investigaciones resultan cada vez más costosas. No todas ellas pueden recibir financiación. Ningún Estado puede prescindir de una política de investigación encaminada a seleccionar aquellas investigaciones que deben ser estimuladas a través de la financiación pública. En la intervención del premio Nobel James D. Watson puede leerse que la oposición de la comunidad científica al Proyecto Genoma proviene de su preocupación de que «la afluencia de recursos hacia dicho proyecto pueda dejar sin oxígeno otros objetivos más inmediatos de la investigación» («Le implicazioni etiche del Progetto Genoma umano», en *Scienza e società*, cit., p. 131).

15. R. Dulbecco, «Libertà della ricerca e timori della società», en *Dieci Nobel per il futuro*, cit., p. 53.

go y, por tanto, la necesidad de atacar y defenderse. Por lo general, el instrumento nuevo desplaza al viejo y el viejo se convierte en poco tiempo en objeto de museo y, como tal, carente ya de uso[16]. El Museo de Turín del Automóvil ve incrementarse en todo momento sus fondos a medida que la producción crea modelos que ofrecen nuevas prestaciones. En el campo de los ordenadores puede hablarse con toda razón de revolución permanente, entendida la revolución en el sentido de transformación tan radical de algo que no deja posibilidad alguna de volver al estado de cosas anterior.

No es posible, en cambio, hablar de revolución permanente con esta misma seguridad en la esfera de las costumbres, de las relaciones sociales, de las reglas de conducta, en la que a las revoluciones pueden seguirles, y así sucede casi siempre, épocas de restauración, entendida la «restauración» como el resurgimiento del viejo estado de cosas tras el debilitamiento o la extinción del espíritu innovador. A la historia de la sociedad humana parece convenirle en mayor grado la concepción dialéctica del progreso que procede a través de afirmaciones y negaciones, que la del paso revolucionario de un paradigma a otro, comúnmente aceptada en la comunidad científica.

Frente al cambio político pueden darse alternativas entre los partidos: progresistas y conservadores. También frente al progreso técnico pueden darse enfoques contrarios, por ejemplo, entre viejos y jóvenes, aunque estos últimos están destinados, en última instancia, a vencer. Por poner un ejemplo familiar, recuerdo la agria discusión de hace sesenta años cuando se trataba de pasar del cine mudo al sonoro. Venció el sonoro y, tras la victoria, el cine mudo desapareció rápidamente para regresar, es cierto, pero sonorizado. Lo mismo ha sucedido recientemente con el paso de la televisión en blanco y negro a la televisión en color.

El carácter de irreversibilidad es, además, el que caracteriza, mejor que los otros dos, la idea de progreso. Se trata, ciertamente, del carácter, si no suficiente, sí ciertamente necesario para que pueda hablarse con propiedad de «progreso». Podemos hablar de un *progreso* lento y, por tanto, ni acelerado ni rápido, o en constante aceleración; podemos hablar de un progreso resistible mediante obstáculos sociales, políticos o económicos sobrevenidos. Pero resultaría contradictorio hablar de un progreso reversible. La

16. N. Negroponte, autor de la obra de éxito *Essere digitali*, escribe: «No sé qué pensaréis vosotros, pero yo no dudaría en desprenderme de mi aparato de vídeo a haber un sistema mejor...» (Sperling e Kupfer, Milano, 1995, p. 180).

reversibilidad contradice la propia idea de progreso. En el momento en que se vuelve reversible, la idea de progreso debe ajustar sus cuentas con la idea de regreso. La metáfora más habitual del progreso es la de la gran corriente en cuyas aguas nadie puede bañarse dos veces puesto que su flujo es continuo, no importa si más rápido o más lento, pudiendo en ocasiones serlo más menos, pero no tan lento que el agua llegue a estancarse y empantanarse. No importa si es más o menos resistible ya que, pese a que pueda encontrar obstáculos en su camino, deberá, para poder avanzar, superarlos a toda costa.

3. Ninguno de estos atributos, ni la aceleración, ni la irresistibilidad, ni la irreversibilidad, resultan válidos en la esfera moral. El hombre, viéndose obligado a vivir en un mundo hostil, bien con relación a la naturaleza de la que debe extraer trabajosa y arriesgadamente sus medios de subsistencia, bien con respecto a sus congéneres, conforme a la hipótesis hobbesiana del *homo hominis lupus* que, pese a verse visto desmentida por las más recientes investigaciones acerca de las sociedades primitivas, resulta, en cualquier caso, válida para gran parte del mundo histórico conocido, ha tratado de hacerlo más habitable inventando, por un lado, artes de producción de instrumentos destinadas a transformar el mundo material y a hacer posible la supervivencia; y por otro, reglas de conducta dirigidas a disciplinar los comportamientos individuales y colectivos para hacer posible la convivencia. Instrumentos y reglas de conducta constituyen el llamado mundo de la cultura por oposición al de la naturaleza. Es decir, el mundo marcado, precisamente, por la invención de reglas de supervivencia y de convivencia.

Constato, sin intentar siquiera una explicación, que el mundo de la invención de los instrumentos para el control y el dominio de la naturaleza ha progresado mucho más rápidamente y con efectos mucho más demoledores que el de la institución de reglas para el control y el dominio del mundo humano. No es posible comparar las transformaciones producidas dentro del primero de estos mundos con las del segundo. Habría que comparar, de un lado, una aldea tribal con una metrópoli de hoy, con sus rascacielos y sus calles que discurren paralelas o que se cruzan, con sus millares de automóviles que las recorren, con sus complejísimos sistemas de redes de iluminación y de comunicación. De otro, el código moral de esa misma tribu que regula el nacimiento, matrimonio y muerte, los actos principales de la vida del grupo, además de las relaciones entre particulares para la formación, conservación y distribución

del poder, con nuestros códigos y nuestras constituciones, sus premios y sus penas, entre los cuales rige todavía la pena de muerte, los incentivos a las buenas acciones y los desincentivos para las malas.

Esta comparación ofrece, en mi opinión, una confirmación histórica del diferente grado de desarrollo de ambos sistemas, no sólo de la mayor velocidad del primero y de la mayor lentitud del segundo, sino también del carácter irresistible de uno, capaz de derribar los diques que el reino de las reglas ha tratado de imponer a los innovadores, y del carácter mucho más resistente al cambio del otro, como consecuencia de la mayor docilidad de la naturaleza frente al sometimiento del dominio humano que del hombre en el someterse al dominio de otro. Muy diferente resulta la relación que el hombre tiene con la esfera de lo otro —dentro de la cual pueden incluirse, además de los objetos naturales, también los productos de la actividad humana, igualmente manipulables—, de la relación que tiene con la esfera de sí mismo, mucho más difícil de malear, manejar o corregir dado que el propio hombre, que es el autor del cambio en lo que es ajeno a él, en relación con sus semejantes encuentra límites a su comportamiento, presentes en toda agrupación humana, que impiden su total reducción a objeto. Todavía no hace mucho tiempo, la explotación de la naturaleza se consideraba una obra digna de encomio y estímulo, mientras la explotación del hombre por el hombre es percibida, todavía hoy y pese a la crisis del marxismo que la había convertido en su principal objeto de crítica de la sociedad capitalista, como una acción malvada. Incluso cuando el individuo humano es considerado únicamente como ser natural por parte de las ciencias biológicas, su manipulabilidad suscita el problema de los límites morales y jurídicos, objeto de una permanente discusión por parte de la bioética. Pese a la creciente sensibilidad hacia el sufrimiento de los animales, la inmensa mayoría de la humanidad se alimenta de ellos no sólo privándoles de la vida, sino haciéndoles sufrir más de lo estrictamente necesario sin el menor reparo, mientras damos muestras de piedad por las víctimas de una guerra o de una acción criminal.

En lo que se refiere a la irreversibilidad, ningún historiador —y me refiero, particularmente, a los historiadores que consideran los hechos del pasado desde el punto de vista de las instituciones o de los sistemas de reglas— ha dejado de presentar la historia como una sucesión de épocas de progreso y de decadencia, de civilización y de barbarie, de cambio y de estancamiento, de revolución y de restauración, de avance y retroceso. La revolución industrial con

todas sus sucesivas etapas que inducen a hablar de primera, segunda o tercera revolución industrial, encajadas una en otra, puede compararse con un flujo continuo. El cambio institucional resulta, en cambio, intermitente. Mientras que el progreso técnico-científico no deja de provocar nuestra admiración y entusiasmo, incluso aunque aparezca mezclado con un sentimiento de angustia por los efectos perversos que de él pueden derivarse, seguimos, en el campo del progreso moral, interrogándonos exactamente del mismo modo que hace mil o dos mil años, repitiendo infinitamente los mismos argumentos, planteándonos las mismas preguntas sin respuesta, o con respuestas que no convencen totalmente, como si siempre estuviéramos inmersos en lo que los creyentes llaman el misterio, y los no creyentes el problema del mal, en sus dos aspectos de mal activo (la maldad) y de mal pasivo (el sufrimiento)

Y no es que el tema de la relación entre progreso científico y progreso moral repugne a los hombres de ciencia. Justamente es entre ellos, en sus asociaciones, en sus congresos, donde nace la pregunta sobre cómo deben acomodarse uno y otro. Del citado libro de los Nobeles extraeré algunas otras citas pertinentes. Hay quien sostiene que muchos desastres de la realidad deben rastrearse en la disociación entre la evolución de nuestras capacidades cognitivas y la evolución de las emotivas. «Las primeras han dotado al hombre de un poder casi sobrehumano de control sobre el globo terrestre, mientras que las segundas siguen al nivel del hombre prehistórico, y se aplican sobre esferas de acción cada vez más amplias y con un poder destructivo en continuo crecimiento». Y añade: «No es el progreso científico, sino la carga emotiva mal dirigida y la ausencia de un sistema de valores que regule el comportamiento del hombre a las que debe imputarse el estado de confusión que se encuentra en la base de nuestra crisis actual»[17]. Se trata de palabras duras pero, al tiempo, vagas: «¿Carga emotiva mal dirigida?» ¿Por quién? Si no logramos saber quién nos dirige tan erróneamente, ¿cómo podremos llegar a superar aquella intranquilizadora conclusión? La culpa correspondería a la «falta de valores compartidos». Pero, ¿cuáles son esos valores? ¿Hay valores compartidos? ¿No cabría sospechar que resultan tan difíciles de encontrar, precisamente, porque no existen? Vivimos en sociedades cada vez más multiculturales, cuyo único valor compartido debería ser el de la tolerancia recíproca, si bien incluso éste, qué duda cabe, está lejos de ser compartido y debe reconquistarse cada día.

17 R. Levi Montalcini, *Introduzione*, en *Dieci Nobel per il futuro*, cit., p. 25.

No menos vagas resultan las afirmaciones de quien rechaza la responsabilidad de los científicos y afirma que «no tiene sentido proponer una limitación del saber», defendiendo que el único deber de los científicos es el de llamar nuestra atención sobre los problemas que permanecen sin resolver y el de explorar las posibles soluciones. Y añade: «La responsabilidad última corresponde a la sociedad en su conjunto; sólo la voluntad y la responsabilidad de los gobiernos y de la sociedad a escala global pueden responder a los peligros globales que la amenazan»[18]. Ahora bien, ¿qué debe entenderse por «sociedad en su conjunto»? Y, ¿quién forma parte de la sociedad en su conjunto a la que pertenecen los propios científicos? Todas las sociedades y, en mayor medida, las más evolucionadas están institucionalizadas en diferentes formas. ¿Cuáles son las instituciones que deben asumir la responsabilidad de adoptar las decisiones relativas a los valores? Basta con dirigir la atención a la secular disputa entre las dos *summae potestates* que ostentan el poder de establecer reglas obligatorias, la iglesia o iglesias y el Estado, o a las divergencias, constatables a diario en relación con el reconocimiento y la consecuente imposición de ciertos valores fundamentales, para darse cuenta de hasta qué grado resulta ambigua una expresión como «la sociedad en su conjunto». Como mucho, podrían añadirse a las reglas que provienen de los poderes constituidos, aquellas que nacen de la sociedad civil, como sucede cuando una categoría profesional, por ejemplo, los médicos, decide autorregularse en una materia delicada, como puede ser la de la fecundación artificial.

Llegados a este punto, convendría aclarar que una cosa es plantear el problema, que no dudo en calificar de dramático, de la relación entre el desarrollo de la ciencia y los grandes interrogantes éticos que dicho desarrollo provoca, entre nuestra sabiduría de investigadores del cosmos y nuestro analfabetismo moral, y otra encontrar una solución. La ciencia del bien y del mal no ha sido todavía inventada. No existe problema moral o jurídico alguno, de reglas de comportamiento, que no inspire soluciones distintas y opuestas. Basta pensar, por servirme de los primeros ejemplos que se me vienen a la imaginación, en la licitud o no del aborto, de la pena de muerte, del trasplante de órganos o de las formas alternativas de matrimonio. A propósito de estas últimas, en un reciente libro de bioética escrito por un autor que adopta una posición

18. J. Steinberger, «La responsabilità dello scienziato in un pianeta finito», en *Dieci Nobel per il futuro*, cit., p. 65.

liberal, una posición que un escritor religioso calificaría de permisiva, se enumeran diez formas diferentes de integración de una familia, de las cuales la única considerada lícita durante siglos es la que forma la pareja heterosexual unida mediante la institución del matrimonio monogámico[19]. Algunas de estas formas se derivan del cambio de costumbres, pero otras se derivan de la invención de procedimientos de fecundación desconocidos hasta hace unos pocos años. Ello quiere decir que el desarrollo científico en todos los campos de la actividad humana nos coloca cada vez más frecuentemente frente a nuevos problemas de elección entre comportamientos diferentes, a los que, sin embargo, el nuevo saber no está en condiciones de proporcionar respuesta alguna. Y no ofrece respuesta alguna porque los descubrimientos científicos y las innovaciones técnicas ponen a nuestra disposición medios para alcanzar fines hasta ese momento desconocidos, pero no nos proporcionan ninguna información sobre la bondad o maldad intrínseca del fin, que depende de juicios morales con frecuencia en contradicción entre sí dependiendo de las circunstancias históricas, la condición social de quien los discute, los intereses en juego para las partes y las doctrinas, filosofías o ideologías en las que cada uno se inspira.

4. El hecho de que las innovaciones técnicas creen nuevos problemas morales o problemas de elección entre el bien y el mal, o entre diferentes males posibles, es una evidencia constante a los ojos de todos: el aborto se practicaba incluso con medios rudimentarios, pero el trasplante de riñón o de corazón exige conocimientos científicos avanzados y técnicas refinadas. Incluso una transfusión de sangre, práctica habitual hoy en día, exige conocimientos científicos y capacidades técnicas desconocidas hasta hace no muchos años. Menos evidente resulta que la existencia misma de un cuerpo de conocimientos científicos cada vez más extenso, que exige operaciones cada vez de mayor exactitud, aumente enormemente el poder de quien tiene la capacidad de servirse de él. Desde los días en que Bacon dijo que la «ciencia es poder», mucha agua ha corrido bajo los puentes del Támesis, desde los días en que el poder a que siempre ha aspirado el *homo sapiens* trataba de obtenerse más a través de la magia que de la *dignitas et augmenta scientiarum*. La ciencia constituye un inmenso instrumento de poder. Cuando pro-

19. M. Charlesworth, *L'etica della vita. I dilemmi della bioetica in una società liberale*, Donzelli, Roma, 1996, p. 48.

nuncié por primera vez esta frase, lo hice entre científicos que manifestaron sus protestas. No pretendía decir que hace poderosos a los científicos, sino que crea instrumentos para incrementar el poder de quien está en condiciones de servirse de ellos.

Las luchas del pasado por la afirmación, reconocimiento y protección de los nuevos derechos siempre surgieron para conquistar espacios de libertad contra las más elevadas formas de poder constituido: las iglesias, los Estados y las grandes concentraciones de poder económico y financiero[20]. El conflicto político por excelencia es el que enfrenta al poder de unos con las libertades de otros. Poder y libertad son términos correlativos: dada una relación intersubjetiva, tanto más se extiende el poder de un individuo, tanto más se restringe la libertad del otro. No por casualidad el primer gran documento con el que se hace comenzar la historia moderna de los derechos del hombre, cuya finalidad era limitar un poder constituido, se llamó *Magna Charta Libertatum*. Desde la primera *Declaración de derechos* de los Estados Unidos de Norteamérica, y de la Revolución francesa, a las cartas de derechos de las Constituciones contemporáneas o a la *Declaración universal de derechos del hombre* de diciembre de 1948, la principal finalidad de los primeros artículos ha sido siempre la de reconocer a los individuos el poder de apropiarse o de recuperar nuevos espacios de libertad frente a los poderes constituidos. En la historia hipotética de los autores del derecho natural (véase el *De cive* hobbesiano) figura en primer lugar la *Libertas* y después la *Potestas*. En la larguísima trayectoria histórica que precedió a la Edad Moderna se produjo, en cambio, el proceso contrario: al principio existe siempre la *Potestas* y después, normalmente tras trabajosas conquistas, la *Libertas*. Lo mismo puede decirse de los otros dos derechos fundamentales: la vida, que constituye, junto a los derechos de libertad y antes que ellos, el derecho fundamental en el pensamiento cristiano, y la seguridad que constituye, con la libertad y la vida, el complejo de derechos cuyo fin es la tutela también económica de los individuos, la llamada libertad frente a la necesidad, promovida por los movimientos democráticos y socialistas.

Se habla hoy de derechos de tercera, de cuarta generación. Pues bien, estos nuevos derechos tan característicos de nuestro tiempo nacen de situaciones nuevas, inimaginables hace sólo unos pocos años, que ponen en peligro y someten a nuevas restricciones y a

20. He tratado este tema con mayor amplitud en la recopilación de ensayos *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino, ^{2}1997.

nuevas amenazas bien las libertades tradicionales, bien la vida en su decurso natural, desde el nacimiento a la muerte, bien la seguridad de la sociedad. Situaciones nuevas resultado del progreso del saber y de sus aplicaciones. Pongamos algunos ejemplos: el derecho a vivir en un ambiente no contaminado, proclamado y defendido por movimientos surgidos específicamente para este fin y desarrollados hasta el punto de generar verdaderos partidos políticos, nació y no podía dejar de hacerlo de la contaminación atmosférica y, con ella, del peligro para la salud pública provocado por una transformación cada vez más continuada e incontrolada de la naturaleza, que el desarrollo de las técnicas de aprovechamiento del suelo y del subsuelo ha hecho posible. El derecho a la privacidad se vuelve progresivamente más exigente en la medida en que una fotografía tomada de improviso puede difundir su imagen, sin su conocimiento, en millares o incluso millones de páginas de periódicos o en las pantallas televisivas. No conocemos el rostro de Dante, sino el de un Carnéades[21] tal como aparece casi cotidianamente, de forma fastidiosa en periódicos y revistas, distribuidas en millares de ejemplares. He protestado contra ello quién sabe en cuántas ocasiones, pero sin éxito. Debo añadir que los poderes públicos cuentan con la capacidad de memorizar, como un Gran Hermano, todos los datos relativos a la vida de una persona, hasta los más nimios e íntimos detalles, en comparación con los cuales, los datos de nuestros pasaportes (estatura, edad, color de los ojos o del pelo) resultan, simplemente, ridículos. Destacaré, por último, los innumerables nuevos derechos, hasta ahora desconocidos, provocados por el progreso de la investigación biológica. Me refiero, especialmente, al último derecho, último de su serie, ya ampliamente debatido en las asambleas internacionales: el derecho a la integridad del patrimonio genético propio.

Si cualquier poder desaforado conduce inevitablemente a la afirmación de nuevos derechos, más allá de la libertad, la vida y la seguridad, resulta fácil predecir cuáles y cuántas serán, en un futuro próximo, las luchas por nuevos derechos destinados a evitar a la humanidad el temido futuro orwelliano.

Un prestigioso filósofo del derecho contemporáneo ha escrito: «No cabe duda de que los derechos del hombre constituyen una de las grandes invenciones de nuestra civilización». En términos semejantes, el obispo Walter Kasper, en un opúsculo de 1999, ha

21 [Referencia a Carnéades de Cirene, filósofo griego que sin embargo para don Abbondio (A. Manzoni, *I Promessi Sposi*, cap. VIII) resulta un ilustre desconocido. *N. del T.*]

escrito: «Los derechos del hombre constituyen, a día de hoy, un nuevo *éthos* mundial»[22]. «Gran invención de nuestra sociedad.» «Un nuevo *éthos* mundial»: una vez comenzada la larga marcha hacia la toma de conciencia por parte de los de abajo, de los derechos derivados de su común pertenencia a la humanidad, es preciso preocuparse de no ceder y volver atrás. Y ello tanto más, en cuanto que nos encontramos amenazados por grupos de poder cada vez mayores que caminan mucho más velozmente que nosotros en la conquista del poder. Debemos darnos cuenta una vez más de que nuestro sentido moral avanza, si es que lo hace, mucho más lentamente que el poder económico, político o tecnológico. Todas nuestras proclamaciones de derechos pertenecen al mundo de los ideales, al mundo de lo que debería ser, de lo que es bueno que sea. Pero si miramos a nuestro alrededor —nuestros medios de comunicación de masas, cada vez más perfeccionados con sus ojos de Argos, nos permiten dar cada día varias veces la vuelta al mundo— vemos las calles manchadas de sangre, pilas de cadáveres abandonados, poblaciones enteras expulsadas de sus casas, agredidas y hambrientas, niños macilentos con los ojos desorbitados y que nunca han sonreído ni conseguirán hacerlo antes de su muerte precoz.

Resulta hermoso y quizá también estimulante llamar a los derechos del hombre, por analogía con la creación de instrumentos cada vez más perfeccionados, una gran invención de nuestra civilización. Pero en comparación con las invenciones técnicas, se trata de una invención todavía más prometida que realizada. El nuevo *éthos mundial* de los derechos humanos resplandece tan sólo en las solemnes declaraciones internacionales y en los congresos mundiales que los celebran y comentan, pero a estas solemnes celebraciones, a estos doctos comentarios, se corresponde en la realidad su violación sistemática en casi todos los países del mundo (puedo que fuera posible decir, incluso, en «todos», sin temor a equivocarse),

22. C. S. Nino, *Ética y derechos humanos*, Paidós, Buenos Aires, 1984, p. 13 y W. Kasper, *Le fondement théologique des droits de l'homme*, Cité du Vatican, 1990, p. 49. En un trabajo reciente, L. Lombardi Vallauri denomina con afortunada expresión al *éthos* mundial de los derechos del hombre la «nueva religión civil», en el sentido de la *religion civile* de Rousseau y de la *civil religion* de una cierta sociología americana, y añade: «Esta religión civil es en la actualidad la única religión que sigue existiendo para quienes piensan no poder creer ya en una religión revelada» («La portata filosofica della *religione civile* nei diritti dell'uomo», en *Ontologia e fenomenologia del diritto. Studi in onore di Sergio Cotta*, Giappichelli, Torino, 1995, p. 194).

en las relaciones entre los poderosos y los débiles, entre los ricos y los pobres, entre quien sabe y quien no[23].

Si todavía hubiese necesidad de demostrar la distancia entre estos dos universos, el técnico-científico y el ético-político, podríamos encontrar una prueba adicional en la rapidez o, al revés, en la lentitud del paso de la ideación a la actuación, o del poder ser al ser, respectivamente, en el primero y en el segundo de estos universos.

En las descripciones de la sociedades ideales, que en todo tiempo han sido propuestas una y otra vez con la intención de anticiparse a los tiempos, suelen aparecer anunciadas y descritas, de un lado, maravillosas invenciones de instrumentos o máquinas destinadas a mejorar la vida del hombre, y de otro, radicales reformas y nuevas instituciones que deberían hacer la vida humana más libre, más justa y más feliz. En los últimos siglos, las primeras, como el vuelo del hombre, la navegación bajo el mar, hasta el viaje a la luna, se cumplieron superando las más audaces expectativas. Pero las sociedades libres, justas y felices no han sido puestas en práctica y, a juzgar por lo que vemos pasar cada día ante nuestros ojos, su realización parece más lejana que nunca.

[Traducción de Antonio de Cabo y Gerardo Pisarello]

23. El matemático y economista Gérard Debreu, en su ponencia «Innovazione e ricerca. il punto de vista di un economista sull'incertezza», se pregunta si hace sesenta años se habría previsto aunque sólo fuera uno de los siguientes acontecimientos: el descubrimiento de la energía nuclear, la comprensión y manipulación de la herencia genética, la revolución informática y la exploración del espacio (*Scienza e società*, cit., p. 89). En lo relativo al mundo humano, un historiador podría añadir la caída del «telón de acero» y la revolución de la mujer.

ÍNDICE ANALÍTICO*

* En el texto de cada una de las voces del índice analítico, el signo – está en lugar del lema. Las referencias al texto del volumen se componen de tres indicadores numéricos: los dos primeros, separados por un punto, indican respectivamente el capítulo y la sección del capítulo; el tercero indica las páginas.

En sentido moderno, se entiende por – la teoría basada en que el Poder (→) político está limitado por la existencia de los Derechos (→) naturales, de los que son titulares los individuos (→) y por las leyes constitucionales garantizadas por la separación de poderes, IV.II, 271

CONTRATO/CONTRATACIÓN

En su auténtico sentido, por contrato se entiende un acuerdo bilateral entre partes iguales, VIII.II, 473. La contratación y la Ley (→) son dos procedimientos distintos para la formación de la voluntad colectiva, VIII.II, 463-474. Invalidez de la contraposición tradicional entre el contrato como instituto de derecho privado, fuente de reglas válidas *inter partes*, y la ley como instituto de derecho público, fuente de reglas válidas *super partes*: mientras en un estado (→) monocéntrico la voluntad colectiva se expresa principalmente a través de la ley, en un estado policéntrico se expresa principalmente a través del – VIII.II, 473; VIII.III, 490-491. A diferencia del resultado de una decisión mayoritaria, el resultado del compromiso, cuya forma jurídica típica es el contrato, es generalmente de valor positivo, VIII.II, 474. El principio de la libre contratación es democrático a condición de que las dos partes tengan un Poder (→) igual, VIII.II, 475.

CONTRATO SOCIAL/CONTRACTUALISMO

El contractualismo concibe el Estado (→) como ente artificial, producto no de la naturaleza, sino de la voluntad concordante de los Individuos (→), II.II, 131; VI.I, 349-350; VIII.I, 456. El fundamento de Legitimidad (→) del poder político, reside, para los contractualistas, en el consenso, concebido como el mejor remedio contra el Despotismo (→), III.I, 177; VI.I, 350. La idea de Democracia (→) es indisociable de la de contrato social, es decir de la idea de acuerdo de cada uno con todos los demás sobre algunas reglas fundamentales, VIII.II, 475-476. El contractualismo, parte integrante de la teoría del Estado moderno, pone como fundamento del poder, un pacto entre iguales, pero, una vez que el poder soberano está constituido, pone la Ley (→) por encima de los contratantes (→ Contrato/contratación), VIII.III, 491. Estrecha conexión en Hegel entre crítica del contractualismo y crítica del atomismo, VI.I, 351-352.

CUESTIÓN MORAL

Etiqueta tras la cual se esconden a menudo tres tipos diversos de juicios (además del propiamente moral), juicios de eficiencia y de legitimidad) (→ también Ética y política), III.II, 222. Aún cuando se plantee en cualquier campo de la conducta humana, la – asume un carácter particular cuando se sitúa en relación con la esfera política, III.II, 195-196.

DECLARACIÓN UNIVERSAL DE LOS DERECHOS DEL HOMBRE

Como expresión de la máxima conciencia alcanzada hasta ahora, en sede jurídico-política, de la sustancial unidad del género humano, IX.II, 532.

DEMOCRACIA

Diferencia entre – de los antiguos y – de los modernos, bien desde el punto de vista axiológico, bien del punto de vista descriptivo, VII.I, 401. En su uso descriptivo, por – de los antiguos se entiende la – directa ("poder del *demos*"); por – de los modernos la – representativa ("poder de los represen-

si es temporal, y en sentido genérico, como dominio de clase (Marx), II.II, 141-42. Para el Marxismo (→) todos los estados son –, II.II, 139-140. El fin último de la "– del proletariado" es la libertad, a conseguir a través de la extinción del Estado (→), V.I, 314. Como forma de gobierno, la "– del proletariado" es la antítesis de la Democracia; no lo es en cambio si se entiende como dominio de una clase, que se puede explicar a través de formas de gobierno distintas, y por tanto también de forma democrática, XI.I, 618.

Economía

Desde Aristóteles a Hegel, la –, entendida como ciencia de la casa o de la familia, se considera un capítulo de la Ciencia política (→) o de la Filosofía política (→), II.II, 128; VII.II, 425. Con el nacimiento de la – burguesa, fuera de la esfera política, nace la contraposición entre Estado y Sociedad civil (→), III.I, 109; VII.II, 425. El punto de partida de la – política del siglo XIX es el Individuo (→) aislado, II.II, [illegible]2.

Elección/es

Para los antiguos, los conceptos de Democracia (→) y de – no se refieren necesariamente el uno al otro: la democracia no se resuelve en las –, aunque no las excluye, y las – son perfectamente compatibles con las formas de gobierno aristocrática y monárquica, VII.I, 403. En la democracia de los modernos y en la de los antiguos, la relación entre participación y – está invertida: la democracia de los modernos es una democracia representativa, integrada a veces por formas de participación popular directa, como el referéndum; la democracia de los antiguos es una democracia directa, corregida a veces por la – de algunas magistraturas, VII.I, 404.

Equidad

Adaptación de una norma al caso individual, que no permite un equiparación perfecta con los casos previstos, V.III, 339.

Equilibrio del terror

Reedición de la antigua teoría del equilibrio entre fuerzas, con el añadido de la fe en que las armas atómicas representan un disuasor de tal magnitud, que convierte la Guerra (→) en imposible, X.I, 574; X.I, 577. Paradojas de la doctrina del –: las armas nucleares se crean con el fin de no ser utilizadas nunca; la – no elimina la guerra, sino sólo la guerra nuclear (→ también Guerra atómica), X.I., 575. Dificultad ulterior: la teoría del – se mantiene sobre el presupuesto, difícilmente verificable, de la igualdad de las fuerzas, X.I., 575. El – es, además de ineficaz, contraproducente, X.I, 576. Analogía entre – y estado de naturaleza hobbesiano: la Paz (→) garantizada por el –, no es sino una tregua a la espera de guerras nuevas, X.I, 574; X.I, 578. Del estado de –, como del estado de naturaleza hobbesiano, se debe salir necesariamente, X.I., 578.
Para salir del equilibrio entre fuerzas iguales es necesaria la intervención de un Tercero no involucrado (→ también Paz), X.I, 579.

Estado

Distinción entre teoría idealista, que propone un modelo de – ideal, y teoría realista, que considera el – en su "verdad efectual", II.II, 129-131. Distinción, en el ámbito de la teoría realista, entre la doctrina racionalista, que se centra en el problema de la justificación racional del –, y la doctrina historicista, que se propone el problema del origen histórico del –, II.II, 131-133. Distin-

FILOSOFÍA POLÍTICA

FORMAS DE GOBIERNO

FUERZA

GOBIERNO

GUERRA

la extensión a las Relaciones internacionales (→) de la gran antítesis entre explotadores y explotados, válida en primer término en las relaciones internas, X.II, 590. El problema del – no agota el problema de la Guerra (→), X.II, 591-595.

INDIVIDUO/INDIVIDUALISMO

Tradicionalmente el – ha sido considerado como el sujeto pasivo de la Relación política (→), destinatario de deberes más que titular de Derechos (→), IX.I, 515. Con el afianzarse del cristianismo primero, y del Iusnaturalismo (→) después, el problema de los derechos y los deberes empieza a contemplarse desde el punto de vista del – y no ya de la sociedad, IX.I, 513-514.
Concepción individualista significa que primero viene el individuo y después el Estado (→), que el Estado se hizo por el –, dotado de valor intrínseco, y no el – por el Estado, IX.I, 516. La concepción individualista se contrapone a la concepción orgánica de la sociedad y del estado (→ Organicismo), V.I, 321; IX.I, 515-516.
Bajo la forma de doctrina de los derechos del hombre o de doctrina utilitarista, la concepción individualista de la sociedad está en la base de la Democracia (→) moderna ("un hombre, un voto") y es inseparable de ella, VII.I, 411; VII.II, 423; VIII.I, 457; IX.I, 517-518. El – que constituye el fundamento ético de la democracia moderna es el – entendido como Persona (→) moral (que tiene una dignidad y no un precio) y racional (capaz de juzgar de la mejor manera sus propios intereses), VII.II, 423; VIII.I, 457-458. Distinción entre – ontológico, ético, metodológico, VII.I, 412; VII.II, 423; IX.I, 516-517. Estas tres visiones distintas del individualismo contribuyen a conferir un valor positivo a un término tradicionalmente connotado de manera negativa, IX.I, 517. La concepción individualista no prescinde de la consideración de que el hombre es también un ser social, VII.I, 412. Contra la absolutización del – metodológico: nacido en el ámbito de la ciencia económica (→ Economía), no puede explicar fenómenos colectivos como el lenguaje y, en parte, el derecho, VII.I, 412.

INSTITUCIONES POLÍTICAS: → Representación y Parlamento.

INTELECTUALES

Con el afianzarse de las libertades de pensamiento y de opinión, se constituye la clase moderna de los –, que sustituye a la de los sacerdotes de las religiones tradicionales en el ejercicio del Poder (→) ideológico, IV.I, 245-246. Una relativa autonomía de la esfera intelectual, dentro de la que se elaboran los instrumentos del consenso y del disenso, se ha convertido en un dato constante de las democracias pluralistas nacidas en la edad de la secularización (→ también Política y cultura), IV.I, 246.

IUSNATURALISMO

El tema fundamental de la teoría iusnaturalista es el de la Justificación (→) del Estado, I.I, 85. Distinción entre – clásico y medieval, y – moderno: el primero pone el acento sobre el aspecto *imperativo* de la ley natural, el segundo sobre el aspecto *atributivo* (→ también Norma). El primero es una teoría del *Derecho* (→) *natural*; el segundo, una teoría de los *Derechos* (→) *naturales*, IX.II, 523. Puesto que la función histórica del – es la de poner límites al Poder (→) del Estado, el – moderno no considera ya estos límites desde el punto de vista exclusivo del deber de los gobernantes, sino también desde

el punto de vista de los derechos de los gobernados, IX.II, 523-525.
El – moderno puede considerarse, por muchas razones, como una secularización de la ética cristiana, IX.I, 514. La teoría moderna de los derechos naturales presupone una concepción individualista de la sociedad y del estado, que se afirma contra la más antigua concepción orgánica (→ Individuo), II.II, 132, IX.I, 515. Contraposición entre modelo iusnaturalista y modelo aristotélico: el punto de partida del primero es el hombre considerado como ser naturalmente antisocial; el punto de partida del segundo es el hombre como "animal político", II.II, 131-132; VI.I, 349-350; VII.II, 421-422; VIII.I, 456. En el estado de naturaleza hipotizado por los iusnaturalistas, los individuos son libres e iguales, VIII.I, 456; IX.I, 514; IX.II, 521. Con el afianzamiento del – tiene lugar una auténtica revolución copernicana en la forma de ver el fenómeno del poder: el Estado (→) no es ya considerado un fenómeno natural, sino el producto de la voluntad de los individuos singulares, VII.II, 423.
Contraposición entre – y Positivismo Jurídico (→), IV.I, 254-255. Para el – una norma puede ser considerada válida sólo si es también justa, es decir conforme a principios cuya validez no depende de la autoridad que detenta el poder coactivo, IV.I, 255; IV.II, 265. Contribución del – a la crítica del poder tradicional y a la defensa del poder legal, a través de la afirmación del laicismo del derecho y del primado de la Ley (→) sobre las otras fuentes del derecho, II.III, 165-166.

IZQUIERDA: → Igualitarismo

JUSTIFICACIÓN

Operación mediante la cual se califica un comportamiento como (moralmente) lícito o ilícito, mediante la referencia a Valores (→), I.I, 85. Contraposición entre – y explicación, con referencia a la distinción entre filosofía y Ciencia (→), I.I, 84-85; I.II, 93. Mientras en el discurso científico y ético por – se entiende el conjunto de argumentos adoptados para sostener una tesis, en la Filosofía política (→) y jurídica, el concepto de – tiende a coincidir con el de legitimación (→ también Legitimidad), V.III, 336-337. El problema de la – se plantea cuando una conducta viola las reglas generalmente aceptadas: no se justifica la obediencia, sino la desobediencia; no la paz, sino la guerra, III.II, 199; IV.I, 256; X.I, 550-551. Los dos modos más comunes de justificar una acción consisten o en reconducirla a su *fundamento*, o en considerarla el medio adecuado para conseguir un *fin* altamente deseable, X.III, 600-611.

JUSTICIA

Desde Aristóteles, vínculo entre – y Ley (→), V.III, 335. En una concepción legalista de la –, es justo lo que es ordenado por el mero hecho de ser ordenado, V.III, 337.
Vínculo entre – e Igualdad (→) en la *regla de –*, principio generalísimo que prescribe el tratamiento igual de los iguales y el tratamiento desigual de los desiguales, V.III, 338; IX.II, 527. En la aplicación de la regla de – al caso concreto se pueden dar dos casos anómalos: la Equidad (→) y el privilegio, V.III, 338-339. Una vez establecido que los iguales son tratados en modo igual y los desiguales en modo desigual (regla de –), es posible distinguir los iguales de los desiguales mediante distintos *criterios de –*, V.III, 341; IX.II, 527-528. En la elección de uno u otro criterio de – se traen a colación juicios de Valor (→), V.III, 342.
Desde Platón, nexo entre la noción de Orden (→) y la de –, ya sea como re-

Interpretación de la política como esfera de las acciones instrumentales, a ser juzgadas no en sí mismas, sino según su idoneidad para la consecución de un cierto fin (→ también Razón de estado), III.I, 192; III.II, 212-214, 216.

Mayoría

La regla de la – establece que se adopta como decisión colectiva, la decisión tomada por la – de los votantes, VIII.II, 483. A pesar de la opinión común que identifica Democracia (→) con regla de la –, no es cierto que: *a*) *sólo* en los sistemas democráticos valga la regla de la –; *b*) en ellos las decisiones colectivas se tomen sólo mediante la regla de la –, VIII.II, 462-463. Distinción entre *regla de la* – (que indica *cómo* se gobierna) y *gobierno de la* – (que indica *cuántos* gobiernan): la historia del principio de – no coincide con la historia de la democracia como forma de gobierno, VIII.II, 463-465. Desde el derecho romano, la regla de la – se ha considerado como el procedimiento más idóneo para la formación de una decisión colectiva en los cuerpos colegiados, VIII.II, 464. Argumentos axiológicos y técnicos a favor de la regla de la –, los primeros encaminados principalmente contra el poder monocrático, los segundos contra la regla de la unanimidad, VIII.II, 465-466; VIII.II, 472. Debilidad de los argumentos axiológicos: entre el principio de – y los valores democráticos de Igualdad (→) y Libertad (→) no existe una relación necesaria, V.I, 307; VIII.II, 467-470. Lo que distingue una democracia de un sistema autocrático no es el principio de –, sino el sufragio universal: el principio de – es democrático sólo si se aplica al mayor número, VIII.II, 469, 472, 475, 483-485, 489. Mayor validez de los argumentos técnicos, dirigidos a demostrar que la regla de la – es más adecuada que la de la unanimidad para alcanzar una decisión colectiva entre personas con opiniones distintas, VIII.II, 470-472.
Límites de relevancia del principio de –: además de mediante la regla de la –, en los sistemas democráticos las decisiones colectivas se asumen recurriendo al método de la contratación (→ Contrato/contratación), VIII.II, 472-475. Vínculo entre principio de – e intereses generales, contratación e intereses particulares, VIII.III, 501-502. A diferencia de la decisión asumida por compromiso, la decisión por – es una típica decisión de suma cero, VIII.II, 474. *Límites de validez* del principio de –: opiniones contrastantes sobre su carácter absoluto, VIII.II, 476-478. Dado su estatus de regla del juego, el principio de – debe ser aceptado unánimemente, VIII.II, 478. *Límites de aplicación* del principio de –: sobre Derechos (→) fundamentales, y en general sobre valores, principios, postulados éticos no se decide mayoritariamente, VIII.II, 478-479. Por motivos diversos, también las cuestiones de naturaleza técnica y las cuestiones de conciencia se sustraen a la aplicación de la regla de – (→ también Tecnocracia), VIII.II, 479-480. Un límite ulterior a la aplicación del principio de – deriva de la exigencia de tutela de las Minorías (→) étnicas y lingüísticas, VIII.II, 481. *Límites de eficacia* de la regla de la –: la existencia de situaciones irreversibles vanifica la ventaja usualmente asociada al principio de –, de hacer posible un Cambio (→) pacífico, VIII.II, 482-483. Aporías hacia las que tiende la regla de la –, considerada como expediente técnico: *a*) limitándose a establecer "cómo" se vota, no dice nada sobre "quién" vota, VIII.II, 483-485; *b*) problematicidad del cómputo de la –: el resultado cambia según se tengan en cuenta los que tienen derecho al voto o los votantes, VIII.II, 485-487; *c*) cuando las soluciones sometidas al voto o los candidatos son más de dos, la formación de la – absoluta no está

de los que se sirven las distintas formas de — para obtener los efectos queridos, III.I, 178-179; IV.I, 242. Lo que caracteriza al — político es la exclusividad del uso de la Fuerza (→), III.I, 179-180, III.I, 183-184; IV.I, 242-243; IV.I, 254-255; X.II, 584-585, 591. En cuanto — cuyo medio específico es la fuerza, el — político es el — supremo (→ también Soberanía), III.I, 179; IV.I, 242-243. Otras características del — político, III.I, 182.
Problema de los límites del — como problema fundamental de la Filosofía política, III.III, 236. Liberalismo (→) como lucha contra los abusos de —, V.I, 302. Dos modos de limitar el — del estado: desde el punto de vista material (defensa de los Derechos, →) y desde el punto de vista formal (control sobre los poderes públicos), V.I, 300; V.I, 304 ss. La limitación formal del — se realiza principalmente con la llamada separación de los —, V.I, 309. Dos interpretaciones de la separación de los —: como teoría de las formas de gobierno (teoría del gobierno mixto) y como teoría de la organización estatal que distingue entre las distintas funciones y las atribuye a órganos diversos (teoría moderna), V.I, 311-312. La división de —, en la acepción moderna, está garantizada por el conjunto de aparatos jurídicos que constituyen el Estado de derecho (→), V.I, 313-314. En sentido lato, por separación de los — se entiende también la separación horizontal entre órganos centrales y periféricos en las varias formas de autogobierno que van desde la descentralización político-administrativa al Federalismo (→), IV.III, 279.
Dos puntos de vista desde los que se puede observar el fenómeno del — político: desde el punto de vista de los gobernados y desde el punto de vista de los gobernantes, (→ Relación política). Hasta que la perspectiva ha sido la de los gobernantes, el problema de los límites del — soberano se examinó no respecto a los derechos de los individuos singulares, sino respecto a otros poderes (como otros Estados, la Iglesia), VII.II, 421.
Diferencia entre — de hecho y — de derecho, o entre — y Autoridad (→), IV.I, 256-257; IV.II, 261-262. Dos formas de degeneración del —: ejercicio abusivo (*tyrannus quoad exercitium*) y defecto de legitimación (*tyrannus absque titulo*), (→ también Legalidad y Legitimidad), IV.II, 269-270, IV.III, 278. Cuatro remedios al abuso de — constitucionalizados en el estado liberal-democrático: separación de los —, subordinación de todo — estatal al derecho, constitucionalización de la oposición y sufragio universal, IV.III, 279-280.
El concepto de — es uno de los principales conceptos que los estudios jurídicos y políticos tienen en común, IV.II, 259. → Relación entre — y Derecho.

Poder invisible

Gran parte de la historia del pensamiento político es interpretable como intento, por parte de los súbditos, de ampliar el ámbito del poder visible respecto al —, VII.II, 420. Incompatibilidad entre — y Democracia (→); para el gobierno autocrático, en cambio, el secreto es la esencia del poder (→ Autocracia), VII.II, 420; VII.III, 431-437. Vínculo entre *arcana dominationis* e *arcana seditionis*, VII.III, 434. Ejercicio del — a través de las técnicas distintas y complementarias de la ocultación y del disfraz, VII.III, 435. Estrecha conexión con *arcana Dei*, *arcana naturae* e *arcana imperii*, entendidos como límites infranqueables del conocimiento humano, VII.III, 437-438, VII.III, 441.
Persistencia del — en los regímenes democráticos, (→Democracia), VII.III, 442. Persistencia del — en las relaciones internacionales (→), VII.III, 443.

PLURALISMO

Desde Montesquieu, teoría de los "cuerpos intermedios" como remedio contra el Despotismo (→), VI.I, 347-348. Ausencia de cuerpos intermedios en el modelo iusnaturalista (→ Iusnaturalismo): al ideal de la libertad a través de la división del poder, los iusnaturalistas oponen el del poder derivado del consenso, VI.I, 348-351. Crítica de los cuerpos intermedios por parte de la Revolución francesa (→), VI.I, 349. Distinción entre – de los antiguos y – de los modernos: mientras el primero resucita el viejo Estado estamental, el segundo utiliza de la manera más amplia la libertad de asociación, VI.I, 355-356. El – en la tradición socialista, VI.I, 356-359. El – en la tradición liberal-democrática, VI.I, 359-361. El – en la doctrina del cristianismo social, VI.I, 361-365. A diferencia del liberal-democrático y socialista-libertario, el – de matriz católica es de tipo orgánico y comunitario (→ también Organicismo), VI.I, 362. Lo contrario de – es Totalitarismo (→), VI.I, 361. Dos puntos de vista complementarios desde los que se puede dirigir la crítica de los cuerpos intermedios, VI.I, 367. El punto de vista de la unidad del Estado (– como nuevo feudalismo), I.II, 96; VI.I, 367-368. El punto de vista de la Libertad (→) del individuo, VI.I, 368-371.
Contraposición entre Democracia (→) pluralista y democracia monista, I.II, 96; VIII.III, 491-492. La democracia o es pluralista, en el sentido de poliarquía, o no es, I.II, 96.

POSITIVISMO JURÍDICO

Doctrina según la cual no existe otro Derecho (→) que el positivo, directamente creado por el Poder (→) político, VI.I, 252, IV.II, 264. Según el –, el Derecho (→) se identifica con el conjunto de reglas que se sostienen en la fuerza monopolizada, IV.III, 285. Como principio fundamental del – se puede asumir la fórmula hobbesiana, "no es el conocimiento sino la autoridad la que crea la ley" (*auctoritas facit legem*), contrapuesta a la máxima de los teóricos del Estado de derecho (→), *lex facit regem*, IV.I, 252; IV.II, 264, IV.II, 269-270, 273. Una vez resuelto todo el derecho en derecho positivo, el – no puede evitar responder a la objeción de cómo se distingue entonces una comunidad política de una banda de ladrones, IV.I, 253, IV.II, 265-266.

PROGRESO

Dos interpretaciones de –: como producto acumulativo de pequeños cambios (→ también Reforma) o como sucesión discontinua de momentos negativos y positivos (→ también Revolución), XI.I, 631-632; XI.II, 656. En Cattaneo, idea de un – "continuo, continuo, gradual", XI.III, 661.
Juicios contrapuestos sobre el – según se adopte una conducta esencialmente moral o prevalentemente pragmática, XII.III, 713-714. Idea de la continuidad entre – científico y – moral en la cultura ilustrada y positivista, XI.III, 677-678; XII.III, 714. En el siglo XIX la fe en la correspondencia entre – científico y – moral y civil se debilita, IX.I, 512; XII.III, 715. La independencia recíproca de – científico y – moral es un hecho empírico, XII.III, 715. Las características adecuadas para definir el – científico (aceleración, irreversibilidad, universalidad) no son válidas en la esfera moral, XII.III, 718-719. La teoría del – es la mayor contribución a la formulación de un juicio positivo sobre la Guerra (→) y de un juicio negativo sobre la Paz (→), X.I, 561-563; XI.III, 669-670.

PÚBLICO/PUBLICIDAD

Corresponde a Kant el mérito de haber planteado el problema de la publi-

cidad del poder, entendida como ausencia de secreto, VII.III, 438. Democracia (→) como "poder en público", VII.II, 418, 420. Importancia, para la democracia, de un público activo, informado y consciente, de no confundirse con la masa (→ Pueblo) anónima e indiferente de lo que necesita el autócrata. Nexo entre Representación (→) y publicidad del poder, VII.II, 418; VII.III, 441. Mientras en los asuntos públicos de un régimen democrático, la publicidad es la regla y el secreto es la excepción, en el contrato privado, el secreto es la regla y la publicidad es la excepción, VII. III, 447-448.
Estado patrimonial (→ Patrimonialismo) como confusión entre derecho público y derecho privado (concepción privatista de lo público), IV.I, 247.

PUEBLO

Carácter ambiguo y engañoso del concepto de —, VII.I, 410; VIII.I, 453. La idea del — como un todo superior a las partes que lo componen hace referencia a una concepción organicista de la sociedad (→ Organicismo), VII.I, 409. El desprecio hacia el —, entendido como vulgo, es un motivo recurrente del pensamiento anti-democrático (→ Democracia), VII.I, 405-407; VII.III, 433; VIII.II, 463. En la democracia moderna, la Soberanía (→) no pertenece al —, sino a los individuos singulares, en tanto que ciudadanos, VII.I, 408-411. Prohibición de mandato vinculado (→ Representación) e idea de la incompetencia del —, VIII.III, 498.

RAZÓN DE ESTADO

La discusión del problema de las relaciones entre Ética y política (→) deviene particularmente aguda con la formación del Estado moderno y en esta época recibe por primera vez el nombre de —, III.II, 200. Por — se entiende un conjunto de principios en razón a los cuales acciones que no estarían justificadas si son realizadas por un individuo privado, se justifican o incluso se exaltan si son realizadas por el detentador del poder político, III.I, 194; IV.I, 249-250; VIII.III, 444. El núcleo principal de la doctrina de la — es la máxima "el fin justifica los medios" (→ también Maquiavelismo) IV.I, 249-250. Los teóricos de la — justifican la "inmoralidad" de la política con base en los dos argumentos del estado de necesidad y de la naturaleza particular del arte político, que reclama una Ética (→) especial, III.II, 205-206, 208. Vínculo entre — y realismo político, II.III, 151-152. Vínculo entre — y Poder indivisible (→), II.III, 152; VII. II, 420; VII.III, 431; VII.III, 444.

REFORMAS

A partir del siglo XVIII, el término "reforma" pierde su significado originario de "renovación religiosa" y asume el significado actual, de Cambio (→) gradual, legal y parcial, opuesto al cambio revolucionario, XI.I, 625-626. La antítesis —/Revolución (→), del tiempo de la contraposición entre edad de las reformas y Revolución francesa (→), fue inmediatamente empleada para referirse al contraste dentro del movimiento obrero entre dos modos de concebir el paso de la sociedad capitalista al Socialismo (→), XI.I, 619; XI.I, 627-629.
Los dos conceptos de — y revolución no son equivalentes: por reforma se entiende básicamente una de las posibles causas de la transformación social; por revolución sin embargo se entiende tanto una posible causa como uno de los posibles efectos, XI.I, 619-622. Estrategia reformista y estrategia revolucionaria se distinguen esencialmente por la distinta actitud respecto al principio de Legalidad (→), XI.I, 632-634.

No obstante su desacuerdo respecto al método, ambas son hijas de una concepción de la historia entendida como trasformación y como progreso (→ también Filosofía de la historia), XLI, 630. Detrás del reformismo existe una concepción evolutiva de la historia, que concibe el Progreso (→) como el producto acumulativo de pequeñas transformaciones, XLI, 631. El pensamiento de Cattaneo es un ejemplo de la filosofía del reformismo, que combate la revolución en el plano metodológico y la reacción en el plano de los principios, sobre la base de una concepción de la historia progresiva, pero no determinista, XLIII, 664; XLIII, 675. Estrecha relación entre espíritu científico y reformismo en Cattaneo, XLIII, 678.

Relaciones internacionales

Mientras la relación entre el Estado (→) y los ciudadanos es del tipo mando-obediencia (→ Relación política), la relación entre Estados es de tipo contractual y se rige por el principio de reciprocidad, X.II, 584. Mientras en relación con los ciudadanos el Estado mantiene el monopolio de la Fuerza (→) legítima, en las – la fuerza se usa en régimen de libre competencia y puede transformarse en cualquier momento en Guerra (→), X.I, 554; X.II, 584; X.II, 598. La guerra es el tema por excelencia de las –, X.II, 598. Las reglas para la solución pacífica de las controversias internacionales (derecho internacional pacista) es poco eficaz porque no existe un Poder (→) coactivo superior al de las partes capaz de hacer respetar los acuerdos, VII.I, 415-417; IX.III, 537; X.I, 552-553.
Insuficiente democraticidad de las – y persistencia del Poder invisible (→), VII.I, 415; VII.III, 444. Nada mejor que la Democracia (→) internacional para ejemplificar la distancia entre democracia ideal y democracia real, VIII.I, 454-455. De la falta de democratización de las – se derivan peligros para los mismos estados democráticos, VII.I, 415.
¿Existe una teoría marxista de las –?, X.II, 585. La teoría marxista, y más propiamente leninista, de – es la teoría económica del Imperialismo (→), X.II, 590

Relación política

La – por excelencia es la relación de Poder (→) entre gobernantes y gobernados, soberano y súbdito, Estado y ciudadanos, III.I, 177; IV.I, 237; X.II, 584. Resumiéndolo en una fórmula, el contenido de la – es la "protección a cambio de obediencia", VI.I, 369; X.I, 560. Dos formas distintas de observar la –: desde el punto de vista del gobernante o desde el punto de vista del gobernado, *ex parte principis* o *ex parte populi*, I.III, 100; II.III, 161; IV.III, 276; VII.II, 421; VIII.I, 456-457. En correspondencia con la preeminencia de los deberes sobre el Derecho (→) en la moral, la – ha sido tradicionalmente considerada más desde el punto de vista del príncipe que de los ciudadanos, VII.II, 421; IX.I, 514-515. Para comenzar a adoptar el punto de vista de los gobernados, ha sido necesaria una verdadera revolución copernicana, análoga a la producida en el campo de la ciencia natural, cuando se comenzó a observar la naturaleza no desde el punto de vista de Dios, sino desde el del hombre (→ también Iusnaturalismo), VII.II, 422; VIII.I, 456-457, IX.I, 513-514. La relación entre electores y electos es la – característica de la democracia representativa, VIII.III, 490. El nacimiento de los Partidos (→) ha roto la relación directa existente entre electores y electos, dando lugar a dos relaciones distintas: una entre electores y partidos, y otra entre partidos y electos, VIII.III, 506.

REPRESENTACIÓN

Doble significado del verbo "representar" (actuar en nombre y por cuenta de otro y reflejar una realidad objetiva), que corresponden respectivamente al concepto de – (representación política, *rappresentanza*) y de representación de derecho privado (*rappresentazione*), VIII.III, 493. Analogía entre – y representación de derecho privado en Hobbes, VII.III, 435. Vínculo entre – y representación de derecho privado en C. Schmitt, VII.III, 440-441. Una Democracia (→) es representativa en el doble sentido de la existencia de un órgano en el cual las decisiones colectivas son tomadas por representantes y de reflejar a través de dichos representantes los diversos grupos de opinión y de intereses existentes en el país, VII.II, 418; VIII.III, 494. Paradójicamente, la democracia directa es, en el sentido de la "representación de derecho privado", menos representativa que la democracia indirecta, VIII.III, 494.
En la contraposición entre – de los intereses y – política son relevantes los dos significados de – y representación de derecho privado, VIII.III, 494. Cuando se habla de – de los intereses, la palabra "intereses" no se toma en su sentido genérico, sino en el sentido específico de intereses particulares, contrapuestos a los intereses generales, VIII.III, 496. También la – política es una – de intereses, de intereses generales (→ Bien común), VIII.III, 496. – política y – de intereses se distinguen en que la primera se construye como mandato libre, y la segunda como mandato imperativo, VIII.III, 497. La conciencia de la – política como – sin vínculo de mandato, se afirma en relación con el proceso de concentración del poder en el Estado (→) moderno y con la decadencia del poder del Estado estamental, VIII.III, 497-500. Nexo entre defensa de la – de intereses y concepción orgánica de la sociedad y entre la defensa de la – política y concepción individualista (→ también Organicismo e Individualismo), VIII.III, 503-504. En Marx, – con mandato vinculado como sustituto de la democracia directa, VIII.III, 403. Estado de partidos (→) como reivindicación de la – de los intereses contra la – política, VIII.III, 506.

REVOLUCIÓN

Diferente significado del término – en el lenguaje astronómico y en el político, XI.II, 643. En el lenguaje político por – se entiende no sólo un cierto tipo de movimiento, sino un cierto tipo de cambio, o bien dos eventos que tienen una relación de causa (el movimiento) y efecto (el cambio), o de medio y fin, XI.I, 622; XI.II, 643. La acentuación o la adopción exclusiva de uno de estos significados depende del punto de vista de quien analice la –: el jurista prima la transformación, el sociólogo el movimiento, XI.II, 643-646. Con respecto al movimiento, la – puede ser definida como acción violenta, rápida, ilegítima y (a diferencia del golpe de Estado) popular, XI.I, 647. Con respecto al cambio, la – se diferencia de fenómenos como revueltas, rebeliones o insurrecciones por la radicalidad de sus resultados, XI.II, 647-648. Aunque se pueda distinguir entre – sólo políticas y – sociales, por – en sentido estricto debe entenderse una transformación radical del sistema social en su conjunto, XI.II, 648. La radicalidad del proyecto revolucionario puede llegar hasta la aspiración utópica del "hombre nuevo" (→ también utopía), VI.II, 372; XI.II, 649. El doble significado de – explica porqué se pueden definir fenómenos diversos como la Revolución francesa (en la interpretación de Tocqueville, sólo como movimiento) y la – industrial o femenina (– como cambio), XI.II, 650-651.

En la antigüedad el término – tenía un significado genérico y servía para designar cualquier forma de cambio, aunque sólo fuera político y no social, XI.I, 624; XI.II, 649-650; XI.II, 652-653, 656. Los antiguos conocían la idea de – entendida como transformación radical de la sociedad, pero la interpretaban como vuelta a un pasado mítico, XI.I, 626. La idea de revolución como ruptura de la continuidad histórica y como evento dirigido al futuro es de origen hebreo-cristiano, XI.II, 653-655. El primer gran movimiento histórico interpretado conscientemente como una – en el sentido moderno, fue la Revolución francesa (→), X.II, 586-588; XI.I, 624; XI.II, 648-650.
Reforma (→) y – como estrategia para alcanzar el socialismo, XI.I, 617-621. La estrategia revolucionaria y la reformista comparten la idea moderna de Progreso (→), que el revolucionario interpreta, a diferencia del reformista, como un proceso discontinuo y dialéctico, XI.I, 630-632; XI.II, 656. Respecto al movimiento, la estrategia de la – se distingue del reformismo por el uso de la Violencia (→), entendida como ruptura de la Legalidad (→), XI.I, 632-634; XI.II, 656. Analogía entre – y Guerra: ambas representan el único modo de resolver un conflicto cuando no existe o se devalúa el dominio de una Ley (→) superior a los contendientes, XI.I, 636. Respecto al cambio, estrategia revolucionaria y reformista se distinguen sobre la base de la mayor o menor radicalidad del cambio (→ también Cambio), XI.II, 656-657. Si por – se entiende el cambio, y no el movimiento (el efecto y no la causa), la antítesis reforma/– es una antítesis aparente: una transformación radical de la sociedad puede llegar también por la vía reformista, XI.I, 621-622, XI.I, 637.
El juicio sobre la – cambia según se concentre sobre la naturaleza del movimiento y/o sobre la naturaleza del cambio revolucionario, XI.II, 658. Carrasco y la –, XI.III, 667-672.

Revolución francesa

El término Revolución (→) adquiere su significado moderno solamente a partir de la –, que se convierte en el modelo de todas las revoluciones sucesivas, XI.I, 624; XI.II, 648, 650. Sólo a partir de la – las revoluciones comienzan a ser interpretadas como hechos positivos (→ también Revolución), X.II, 586-588; XI.I, 625.
Bajo la influencia del Iusnaturalismo (→), la – lucha contra los "cuerpos intermedios", en nombre de la libertad y de la igualdad de los Individuos (→), VI.I, 349.

Soberanía

Definición tradicional de – como el Poder (→) sumo, por encima del cual no existe poder alguno (Bodino), II.III, 153; IV.II, 261; VIII.III, 499. Definición schmittiana: soberano es quien decide en el estado de excepción, VIII.III, 499. De su confluencia deriva la definición de soberano como aquel que tiene la capacidad de tomar decisiones colectivas válidas sin vínculo de mandato (→ también Representación), VIII.III, 499. Distinción entre – interna y –exterior, X.II, 583.

Socialismo

Es inherente a toda doctrina socialista a la idea de la superioridad del hombre asociado sobre el hombre aislado, VI.I, 356-357. A nivel ideológico, el – tiene por principal adversario al Liberalismo (→), entendido como expresión del individualismo burgués, VI.III, 386. Vínculo estrechísimo entre – y asociacionismo, entendido en sentido anti-individualista y anti-estatalista (→ también

de concebir la Filosofía política (→), I.I, 80-81.
En una acepción más amplia, la – surge del estudio sistemático de "términos recurrentes" que atraviesan la historia del pensamiento político, y está orientada a la identificación de grandes categorías y a la búsqueda de similitudes y diferencias entre teorías políticas de épocas diversas, I.III, 106.

TIRANÍA

Típico Gobierno (→) del hombre contrapuesto al gobierno de la Ley (→), II.III, 165; IV.II, 270; XII.I, 685-686.
En base a la tipología tradicional de las Formas de gobierno (→), forma corrupta, distinguida por los caracteres de ilegitimidad y temporalidad, XII.I, 686. A diferencia del Despotismo (→), la – no es extraña a la ideología Europea (→Europa), XII.I, 686.
Distinción clásica entre el tirano que ejercita el poder sin título (*tyrannus absque titulo*) y aquel que lo ejercita de forma ilegal (*tyrannus quoad exercitium*), (→ también Legitimidad y Legalidad), IV.III, 280.

TOLERANCIA

La demanda de – religiosa, característica de la sociedad secular, nace a raíz de la proliferación de las confesiones religiosas y se resuelve con la imposición de un límite indisponible para el Poder (→) coactivo del Estado, representado en la Libertad (→) de conciencia, IV.I, 245.
Vínculo entre la concepción historicista de la verdad y – , V.I, 297; XII.II, 709

TOTALITARISMO

Supresión de la distinción entre la esfera en la cual se elaboran las ideas y aquella en la cual se ejercita el monopolio de la fuerza legítima, IV.I, 246.
El Estado (→) totalitario y el estado omni-inclusivo, al que ninguna esfera de la actividad humana le es extraña, como idea límite, implica la politización integral de las relaciones sociales, III.I, 183. El – es el contrario del Pluralismo (→), VI.II, 361.

UTOPÍA

Como teoría de la óptima república proyectada en el futuro (→ también Filosofía política), I.I, 77, 79. El diseño utópico es el proyecto de un Estado que *debe* ser en el sentido moral del «debe», y se diferencia de la futurología, que es un Estado que debe ser en el sentido natural del verbo, I.I, 79-80.
La – se encuentra en la familia de la teoría idealista de la política y del estado sin agotarla (→ también Filosofía política), II.II, 129.
Aspiración utópica es el "hombre nuevo" en el pensamiento religioso y en el revolucionario, VI.II, 371-380; X.I, 574. Si en Marx existe un momento utópico, no se encuentra en una teoría del Estado (→) óptimo, sino en la idea de la extinción del Estado (→ también Marxismo), II.II, 130. Comunismo (→) histórico como "– puesta al revés", VI.II, 380-383; XII.II, 703, 709.

VALOR/RES

Distinción entre juicios de hecho y juicios de –, proposición descriptiva y proposición prescriptiva, I.I, 86; I.I.II, 201-202; IV.I, 240. De los cuatro modos de entender la Filosofía política (→), los dos primeros (teoría de la república óptima y búsqueda de los criterios de la legitimidad del poder político) no pueden sino referirse a –, I.I, 85. Los juicios de – son indemostrables, pero sostenibles a través de la argumentos a favor y en contra, V.III, 342.

VIOLENCIA

VOTO (DERECHO AL)

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE GENERAL

Parte II
POLÍTICA, MORAL, DERECHO

Parte III
VALORES E IDEOLOGÍAS

Parte IV
LA DEMOCRACIA

Parte V
DERECHOS Y PAZ

Parte VI
CAMBIO POLÍTICO Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

La traducción de esta obra ha sido financiada por el



Via Val d'Aposa 7 - 40123 Bologna - Italia
Tel.: +39 051 271992 Fax: +39 051 265983
e-mail: seps@alma.unibo.it - www.seps.it

En las últimas décadas, Norberto Bobbio había venido albergando la idea de redactar una *Teoría general de la política*, basada tanto en las enseñanzas de los autores clásicos como en los principales problemas políticos de su tiempo. El proyecto, que nunca llegó a concretarse, ha sido finalmente acometido por Michelangelo Bovero, que ha conseguido sistematizar, a través de cuarenta ensayos, lo más significativo del pensamiento bobbiano en materia de teoría del Estado y de la política. Esta edición, en efecto, consigue integrar por primera vez artículos emblemáticos del profesor de Turín con algunos que hasta ahora habían pasado prácticamente inadvertidos en el conjunto de su obra.

Las posibles relaciones entre ciencia política y filosofía política, o entre teoría e ideología; las lecciones y categorías legadas por los clásicos, desde Hobbes, Locke o Kant, hasta Marx o Weber; los posibles vínculos entre libertad e igualdad; los fundamentos normativos de la democracia y el alcances práctico de sus «promesas»; el problema de la paz y de la guerra y su ligamen con los derechos humanos; el debate entre reforma y revolución como instrumentos de cambio social o la pertinencia de los presupuestos «progresistas» que caracterizan buena parte de la filosofía de la historia moderna, son algunos de los temas que atraviesan este libro.

El resultado es una obra trabada y novedosa, que destaca tanto por su unidad metodológica como por la variedad de contenidos que incorpora. Su riguroso orden, la actualidad de los temas abordados y su completo índice de materias, multiplican su valor y la convierten, a la vez, en resumen y culminación de la teorización del pensador italiano.

Norberto Bobbio (1909-2004)

Nació en Turín. En los años treinta y cuarenta comenzó a enseñar Filosofía del derecho en las Universidades de Camerino, Siena y Padua. Durante esa época se incorporó al grupo turinés «Giustizia e Libertà», formó parte del Partito d'Azione y colaboró con la resistencia antifascista. Tras la guerra enseñó Filosofía del derecho en la Universidad de Turín (1948-1972). También en Turín, entre 1972 y 1979, impartió clases de Filosofía de la política. En 1979 fue nombrado profesor emérito. Desde entonces, se le otorgó el título de doctor *honoris causa* por las Universidades de París, Buenos Aires, Complutense de Madrid, Bolonia, Chambéry y Camerino, entre otras.

A sus estudios sobre teoría del derecho y de la política, Bobbio sumó numerosas investigaciones sobre pensamiento político y filosófico y sobre historia de la cultura, además de convertirse en un protagonista activo del debate político italiano de posguerra. En reconocimiento a esa trayectoria, fue designado senador vitalicio por el presidente de la República Sandro Pertini, en 1984.

De su vasta obra traducida al castellano puede destacarse *Teoría general del derecho*; *El positivismo jurídico*; *Estudios de historia de la filosofía: de Hobbes a Gramsci*; *¿Qué es socialismo?*; *El problema de la guerra y las vías de paz*; *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*; *El futuro de la democracia*; *El tercero ausente*; *Thomas Hobbes*; *El tiempo de los derechos*; *Derecha e izquierda*; *De senectute* y *Autobiografía*.


S·E·P·S
SEGRETARIATO EUROPEO PER LE PUBLICAZIONI SCIENTIFICHE


ISBN 84-8164-579-6
9 788481 645798